Lettre sur l'humanisme

(LETTRE À JEAN BEAUFRET)

Traduit par Roger Munier.

Titre original:

UEBER DEN HUMANISMUS

Nous ne pensons pas de façon assez décisive encore l'essence de l'agir. On ne connaît l'agir que comme la production d'un effet dont la réalité est appréciée suivant l'utilité qu'il offre. Mais l'essence de l'agir est l'accomplir. Accomplir signifie : déployer une chose dans la plénitude de son essence, atteindre à cette plénitude, producere. Ne peut donc être accompli proprement que ce qui est déjà. Or, ce qui « est » avant tout est l'Etre[1]. La pensée accomplit la relation de l'Etre à l'essence de l'homme. Elle ne constitue ni ne produit elle-même cette relation. La pensée la présente seulement à l'Etre, comme ce qui lui est remis à elle-même par l'Etre. Cette offrande consiste en ceci, que dans la pensée l'Etre vient au langage[2]. Le langage est la maison de l'Etre. Dans son abri, habite l'homme. Les

1. Nous écrivons le mot avec une majuscule, suivant en cela Heidegger lui-même : « Denken ist l'engagement par l'*E*tre pour l'*E*tre » (p. 74). Et plus loin : « Penser c'est l'engagement de l'*E*tre. » « Nóch wartet das Sein dass *Es* selbst... » (p. 88) « Doch das Sein — was ist das Sein? Es ist *Es* selbst » (p. 101). « Das Sein selber ist das Verhältnis insofern *Es*... » (p. 103). « Précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'*E*tre » (p. 106). « Woher aber kommt und was ist le plan ? L'*E*tre et le plan sind das Selbe. In S. u. Z. ist mit Absicht und Vorsicht gesagt : il y a l'*E*tre... » (p. 107). « Zum Geschick kommt das Sein, indem *Es*, das Sein, sich gibt » (p. 109).

2. *Zur Sprache kommt.* L'expression signifie dans la langue courante : venir en question. De même, plus loin, *zur Sprache bringen :* mettre en discussion.

penseurs et les poètes sont ceux qui veillent sur cet abri. Leur veille est l'accomplissement de la révélabilité de l'Etre, en tant que par leur dire ils portent au langage cette révélabilité et la conservent dans le langage. La pensée n'est pas d'abord promue au rang d'action du seul fait qu'un effet sort d'elle ou qu'elle est appliquée à... La pensée agit en tant qu'elle pense. Cet agir est probablement le plus simple en même temps que le plus haut, parce qu'il concerne la relation de l'Etre à l'homme. Or, toute efficience repose dans l'Etre et de là va à l'étant. La pensée, par contre, se laisse revendiquer par l'Etre[1] pour dire la vérité de l'Etre. La pensée accomplit cet abandon. Penser est *l'engagement par l'Etre pour l'Etre*[2] Je ne sais si le langage peut unir ce double « *par* » et « *pour* » dans une seule formule comme : *penser c'est l'engagement de l'Etre*[2]. Ici, la forme du génitif « *de l'...* » doit exprimer que le génitif est à la fois subjectif et objectif. Mais « sujet » et « objet » sont en l'occurrence des termes impropres de la métaphysique — cette métaphysique qui, sous les espèces de la « logique » et de la « grammaire » occidentales, s'est de bonne heure emparée de l'interprétation du langage. Ce qui se cèle[3] dans un tel événement, nous ne pouvons qu'à peine le pressentir aujourd'hui. La libération du langage des liens de la grammaire, en vue d'une articulation plus originelle de ses éléments, est réservée à la pensée et à la poésie. La pensée n'est pas seulement *l'engagement dans l'action*[4] pour et par l'étant au sens du réel de la situation présente. La pensée est *l'engagement*[4] par et pour la vérité de l'Etre, cet Etre dont l'histoire n'est jamais révolue, mais toujours en attente. L'histoire de l'Etre supporte et détermine toute *condition et situation humaine*[4]. Si nous voulons

1. *In den Anspruch nehmen* (voir note 1, p. 74).
2. En français dans le texte.
3. *Was sich... verbirgt.*
4. En français dans le texte.

seulement apprendre à expérimenter purement cette essence de la pensée dont nous parlons, ce qui revient à l'accomplir, il faut nous libérer de l'interprétation technique de la pensée dont les origines remontent jusqu'à Platon et Aristote. A cette époque, la pensée elle-même a valeur de τέχνη, elle est processus de la réflexion au service du faire et du produire. Mais, alors, la réflexion est déjà envisagée du point de vue de la πρᾶξις et de la ποίησις. C'est pourquoi la pensée, si on la prend en elle-même, n'est pas « pratique ». Cette manière de caractériser la pensée comme θεωρία et la détermination du connaître comme attitude « théorétique », se produit déjà à l'intérieur d'une interprétation « technique » de la pensée. Elle est une tentative de réaction pour garder encore à la pensée une autonomie en face de l'agir et du faire. Depuis, la « philosophie » est dans la nécessité constante de justifier son existence devant les « sciences ». Elle pense y arriver plus sûrement en s'élevant elle-même au rang d'une science. Mais cet effort est l'abandon de l'essence de la pensée. La philosophie est poursuivie par la crainte de perdre en considération et en validité, si elle n'est science. On voit là comme un manque qui est assimilé à une non-scientificité. L'Etre en tant que l'élément de la pensée est abandonné dans l'interprétation technique de la pensée. La « logique » est la sanction de cette interprétation, en vigueur dès l'époque des sophistes et de Platon. On juge la pensée selon une mesure qui lui est inappropriée. Cette façon de juger équivaut au procédé qui tenterait d'apprécier l'essence et les ressources du poisson sur la capacité qu'il a de vivre en terrain sec. Depuis longtemps, trop longtemps déjà, la pensée est échouée en terrain sec. Peut-on maintenant appeler « irrationalisme » l'effort qui consiste à remettre la pensée dans son élément?

Les questions de votre lettre s'éclairciraient plus aisément dans un entretien direct. Dans un écrit, la pensée perd

facilement sa mobilité. Mais surtout elle ne peut que difficilement faire tenir la pluralité de dimensions propre à son domaine. La rigueur de la pensée ne consiste pas seulement, à la différence des sciences, dans l'exactitude fabriquée, c'est-à-dire technique-théorétique, des concepts. Elle repose en ceci que le dire reste purement dans l'élément de l'Etre et laisse régner ce qu'il y a de simple en ses dimensions variées. Mais, par ailleurs, la chose écrite offre la salutaire contrainte d'une saisie vigilante par le langage. Pour aujourd'hui, je voudrais seulement isoler une de vos questions. L'examen que j'en ferai jettera peut-être aussi quelque lumière sur les autres.

Vous demandez: *Comment redonner un sens au mot « Humanisme »?*[1] Cette question dénote l'intention de maintenir le mot lui-même. Je me demande si c'est nécessaire. Le malheur qu'entraînent les étiquettes de ce genre n'est-il pas encore assez manifeste? On se méfie certes depuis longtemps des « ...ismes ». Mais le marché de l'opinion publique en réclame sans cesse de nouveaux. Et l'on est toujours prêt à couvrir cette demande. Les termes tels que « logique », « éthique », « physique » n'apparaissent eux-mêmes qu'au moment où la pensée originelle est sur son déclin. Dans leur grande époque, les Grecs ont pensé sans de telles étiquettes. Ils n'appelaient pas même « philosophie » la pensée. Celle-ci est sur son déclin, quand elle s'écarte de son élément. L'élément est ce à partir de quoi la pensée peut être une pensée. L'élément est proprement ce-qui-a-pouvoir: le pouvoir. Il prend charge de la pensée et ainsi l'amène à son essence. En un mot, la pensée est la pensée de l'Etre. Le génitif a un double sens. La pensée est de l'Etre, en tant qu'advenue par l'Etre, elle appartient à l'Etre. La pensée est en même temps pensée de

1. En français dans le texte, de même que les autres questions de la lettre de Jean Beaufret.

l'Etre, en tant qu'appartenant à l'Etre, elle est à l'écoute de l'Etre[1]. La pensée est ce qu'elle est selon sa provenance essentielle, en tant qu'appartenant à l'Etre, elle est à l'écoute de l'Etre. La pensée est — cela signifie : l'Etre a, selon sa destination[2], chaque fois pris charge de son essence. Prendre charge d'une « chose » ou d'une « personne » dans leur essence, c'est les aimer : les désirer[3]. Ce désir[4] signifie, si on le pense plus originellement : don de l'essence. Un tel désir est l'essence propre du pouvoir[5] qui peut non seulement réaliser ceci ou cela, mais encore faire « se déployer[6] » quelque chose dans sa pro-venance, c'est-à-dire faire être[7]. Le pouvoir du désir est cela « grâce » à quoi quelque chose a proprement pouvoir d'être. Ce pouvoir est proprement le « possible[8] », cela dont l'essence repose dans le désir. De par ce désir, l'Etre peut la pensée. Il la rend possible. L'Etre en tant que désir-qui-s'accomplit-en-pouvoir est le « pos-sible[9] ». Il est, en tant qu'il est l'élément, la « force tranquille » du pouvoir aimant, c'est-à-dire du possible. Sous l'emprise de la « logique » et de la « métaphysique », nos mots « possible » et « possibilité » ne sont en fait pensés qu'en opposition à « réalité », c'est-à-dire à partir d'une interprétation déterminée —

1. Heidegger rapproche *gehören*: appartenir, de *hören*: écouter.

2. *Geschicklich*: le mot n'existe pas dans la langue courante. Heidegger le forme à partir de *Geschick*: destin. *Geschick* est souvent rapproché de *schicken*: envoyer. Par exemple : « *Das Sein als das Geschick das Wahrheit schickt...* » (p. 115). Le jeu de mots est également possible en français si l'on prend destin au sens de : ce qui destine. C'est pourquoi nous traduisons à chaque fois *schicken* par destiner et *Geschick* par destin.

3. *Mögen*. Dans ce passage, Heidegger joue sur la polyvalence de ce mot qui signifie à la fois : pouvoir, désirer, aimer.

4. *Mögen*.

5. *Vermögen*.

6. « *Wesen* ».

7. *Sein lassen* peut aussi vouloir dire : laisser être ; il faut lui maintenir également ce sens.

8. *Das* « *Mögliche* ».

9. *Das Mög-liche*.

métaphysique — de l'Etre conçu comme actus et potentia, opposition qu'on identifie avec celle d'existentia et d'essentia. Quand je parle de la « force tranquille du possible », je n'entends pas le possibile d'une possibilitas seulement représentée, non plus que la potentia comme essentia d'un actus de l'existentia, mais l'Etre lui-même qui, désirant, a pouvoir sur la pensée et par là sur l'essence de l'homme, c'est-à-dire sur la relation de l'homme à l'Etre. Pouvoir une chose signifie ici: la garder dans son essence, la maintenir dans son élément.

Lorsque la pensée, s'écartant de son élément, est sur son déclin, elle compense cette perte en s'assurant une valeur comme τέχνη, comme instrument de formation, pour devenir bientôt exercice scolaire et finir comme entreprise culturelle. Peu à peu, la philosophie devient une technique de l'explication par les causes ultimes. On ne pense plus, on s'occupe de « philosophie ». Dans le jeu de la concurrence, de telles occupations s'offrent alors au domaine public sous forme d'...ismes et tendent à la surenchère. La suprématie de semblables étiquettes n'est pas le fait du hasard. Elle repose, et particulièrement dans les temps modernes, sur la dictature propre de la publicité. Ce qu'on appelle « existence privée » n'est toutefois pas encore l'essentiel, le libre être-homme. Elle n'est qu'un raidissement dans la négation de ce qui est public. Elle reste la marcotte qui en dépend et ne se nourrit que de son retrait devant lui. Elle atteste ainsi malgré elle son asservissement à la publicité. Or celle-ci est l'effort, conditionné métaphysiquement parce qu'il a ses racines dans la domination de la subjectivité, pour diriger l'ouverture de l'étant vers l'objectivation inconditionnée de tout et l'y installer. C'est pourquoi le langage tombe au service de la fonction médiatrice des moyens d'échange, grâce auxquels l'objectivation, en tant que ce qui rend uniformément accessible tout à tous,

peut s'étendre au mépris de toute frontière. Le langage tombe ainsi sous la dictature de la publicité. Celle-ci décide d'avance de ce qui est compréhensible, et de ce qui, étant incompréhensible, doit être rejeté. Ce qui est dit dans *Sein und Zeit* (1927), § 27 et 35, sur le « on » n'a nullement pour objet d'apporter seulement au passage une contribution à la sociologie. Pas davantage le « on » ne désigne-t-il uniquement la réplique, sur le plan moral-existentiel, à l'être-soi de la personne. Ce qui est dit du « on » contient bien plutôt, sur l'appartenance originelle du mot à l'Etre, une indication pensée à partir de la question portant sur la vérité de l'Etre. Sous l'emprise de la subjectivité qui se présente comme publicité, ce rapport demeure celé. Mais quand la vérité de l'Etre, se rappelant à la pensée, est devenue pour elle digne d'être pensée[1], il faut aussi que la réflexion sur l'essence du langage conquière un autre rang. Elle ne peut plus être une simple philosophie du langage. C'est là l'unique raison pour laquelle *Sein und Zeit* (§ 34) contient une indication sur la dimension essentielle du langage et touche à cette question simple: en quel mode de l'Etre le langage existe-t-il réellement comme langage? La dévastation du langage qui s'étend partout et avec rapidité ne tient pas seulement à la responsabilité d'ordre esthétique et moral qu'on assume en chacun des usages qu'on fait de la parole. Elle provient d'une mise en danger de l'essence de l'homme. Le soin attentif qu'on peut montrer dans l'utilisation du langage ne prouve pas encore que nous ayons échappé à ce danger essentiel. Il pourrait même être aujourd'hui le signe que nous ne voyons pas du tout ce danger et ne pouvons le voir, parce que nous ne nous sommes jamais encore exposés à son éclat. La décadence du langage, dont on parle beaucoup depuis peu, et bien tardivement, n'est toutefois pas la raison, mais déjà une

1. *Denk-würdig.*

conséquence du processus selon lequel le langage, sous l'emprise de la métaphysique moderne de la subjectivité, sort presque irrésistiblement de son élément. Le langage nous refuse encore son essence, à savoir qu'il est la maison de la vérité de l'Etre. Le langage se livre bien plutôt à notre pur vouloir et à notre activité comme un instrument de domination sur l'étant. Celui-ci apparaît lui-même comme le réel dans le tissu des causes et des effets. Nous abordons l'étant conçu comme le réel par le biais du calcul et de l'action, mais aussi par celui d'une science et d'une philosophie qui procèdent par explications et motivations. Sans doute maintient-on que ces dernières laissent une part d'inexplicable. Et l'on croit, avec de tels énoncés, être en présence du mystère. Comme s'il se pouvait que la vérité de l'Etre se laisse jamais situer sur le plan des causes et des raisons explicatives ou, ce qui revient au même, sur celui de sa propre insaisissabilité.

Mais si l'homme doit un jour parvenir à la proximité de l'Etre, il lui faut d'abord apprendre à exister dans ce qui n'a pas de nom. Il doit savoir reconnaître aussi bien la tentation de la publicité que l'impuissance de l'existence privée. Avant de proférer une parole, l'homme doit d'abord se laisser à nouveau revendiquer[1] par l'Etre et prévenir par lui du danger de n'avoir, sous cette revendication, que peu ou rarement quelque chose à dire. C'est alors seulement

1. *Ansprechen.* Le premier sens de ce verbe est: aborder quelqu'un, lui adresser la parole (*an-sprechen*). Par assimilation, *Anspruch*, qui signifie: revendication, a également ce sens dans la même phrase et au paragraphe suivant, d'où la construction: « in diesem Anspruch *an* den Menschen. » Pour maintenir à la fois l'idée de parole adressée et de revendication, on pourrait traduire *ansprechen* par: ré-clamer. L'Etre aborde l'homme, il le ré-clame, c'est-à-dire, dans la parole qu'il lui adresse, le revendique. (Et cette parole qu'il lui adresse l'avertit par elle-même du danger de n'avoir, en réponse, que peu ou rarement quelque chose à dire.)

Lorsque, dans la traduction, revient ce mot de « revendication » ou le verbe « revendiquer », l'idée de parole adressée, plus explicite en ce passage, demeure toujours présente.

qu'est restituée à la parole la richesse inestimable de son essence et à l'homme l'abri pour habiter dans la vérité de l'Etre.

Mais n'y a-t-il pas, dans cette revendication de l'Etre sur l'homme, comme dans la tentative de préparer l'homme à cette revendication, un effort qui concerne l'homme? Quelle est l'orientation du « souci », sinon de réinstaurer l'homme dans son essence? Cela signifie-t-il autre chose que de rendre l'homme (homo) humain (humanus)? Ainsi l'humanitas demeure-t-elle au cœur d'une telle pensée, car l'humanisme consiste en ceci: réfléchir et veiller à ce que l'homme soit humain et non in-humain, « barbare », c'est-à-dire hors de son essence. Or, en quoi consiste l'humanité de l'homme? Elle repose dans son essence.

Mais comment et à partir de quoi se détermine l'essence de l'homme? Marx exige que l'« homme humain » soit connu et reconnu. Il trouve cet homme dans la « société ». L'homme « social » est pour lui l'homme « naturel ». Dans la « société », la « nature » de l'homme, c'est-à-dire l'ensemble de ses « besoins naturels » (nourriture, vêtement, reproduction, nécessités économiques), est régulièrement assurée. Le chrétien voit l'humanité de l'homme, l'humanitas de l'homo, dans sa délimitation par rapport à la deitas. Sur le plan de l'histoire du salut, l'homme est homme comme « enfant de Dieu », qui perçoit l'appel du Père dans le Christ et y répond. L'homme n'est pas de ce monde, en tant que le « monde », pensé sur le mode platonico-théorétique, n'est qu'un passage transitoire vers l'au-delà.

C'est au temps de la République romaine que pour la première fois l'humanitas est considérée et poursuivie expressément sous ce nom. L'homo humanus s'oppose à l'homo barbarus. L'homo humanus est alors le Romain qui élève et ennoblit la virtus romaine par l'« incorporation »

de ce que les Grecs avaient entrepris sous le nom de παιδεία. Les Grecs sont ici ceux de l'hellénisme tardif dont la culture est enseignée dans les écoles philosophiques. Cette culture concerne l'eruditio et institutio in bonas artes. On traduit par « humanitas » la παιδεία ainsi comprise. C'est en une telle humanitas que consiste proprement la romanitas de l'homo romanus ; et c'est à Rome que nous rencontrons le premier humanisme. Aussi celui-ci reste-t-il dans son essence une manifestation spécifiquement romaine, résultant d'une rencontre de la romanité avec la culture de l'hellénisme tardif. Ce qu'on appelle la Renaissance des XIVe et XVe siècles en Italie est une renascentia romanitatis. Puisqu'il s'agit de la romanitas, il y est question de l'humanitas et par suite de la παιδεία grecque. Mais l'hellénisme est toujours considéré sous sa forme tardive et plus précisément romaine. L'homo romanus de la Renaissance s'oppose, lui aussi, à l'homo barbarus. Mais ce qu'on entend alors par non humain est la prétendue barbarie de la scolastique gothique du moyen âge. C'est pourquoi l'humanisme, dans ses manifestations historiques, comporte toujours un studium humanitatis qui renoue expressément avec l'antiquité, et se donne à chaque fois de la sorte comme une reviviscence de l'hellénisme. C'est ce que révèle chez nous l'humanisme du XVIIIe siècle, tel que l'ont illustré Winckelmann, Goethe et Schiller. Hölderlin, par contre, n'appartient pas à l'« humanisme » pour la bonne raison qu'il pense le destin de l'essence de l'homme plus originellement que cet « humanisme » ne peut le faire.

Mais si l'on comprend par humanisme en général l'effort visant à rendre l'homme libre pour son humanité et à lui faire découvrir sa dignité, l'humanisme se différencie suivant la conception qu'on a de la « liberté » et de la « nature » de l'homme. De la même manière se distinguent

les moyens de le réaliser. L'humanisme de Marx ne nécessite aucun retour à l'Antique, pas plus que celui que Sartre conçoit sous le nom d'existentialisme. Au sens large indiqué précédemment, le christianisme est aussi un humanisme en tant que, dans sa doctrine, tout est ordonné au salut de l'âme (salus æterna), et que l'histoire de l'humanité s'inscrit dans le cadre de l'histoire du salut. Aussi différentes que soient ces variétés de l'humanisme par le but et le fondement, le mode et les moyens de réalisation, ou par la forme de la doctrine, elles tombent pourtant d'accord sur ce point que l'humanitas de l'homo humanus est déterminée à partir d'une interprétation déjà fixe de la nature, de l'histoire, du monde, du fondement du monde, c'est-à-dire de l'étant dans sa totalité.

Tout humanisme se fonde sur une métaphysique ou s'en fait lui-même le fondement. Toute détermination de l'essence de l'homme qui présuppose déjà, qu'elle le sache ou non, l'interprétation de l'étant sans poser la question portant sur la vérité de l'Etre, est métaphysique. C'est pourquoi, si l'on considère la manière dont est déterminée l'essence de l'homme, le propre de toute métaphysique se révèle en ce qu'elle est « humaniste ». De la même façon, tout humanisme reste métaphysique. Non seulement l'humanisme, dans sa détermination de l'humanité de l'homme, ne pose pas la question de la relation de l'Etre à l'essence de l'homme, mais il empêche même de la poser, en ne la connaissant ni ne la comprenant, pour cette raison qu'il a son origine dans la métaphysique. Inversement, la nécessité et la forme propre de cette question portant sur la vérité de l'Etre, question qui est oubliée dans la métaphysique et à cause d'elle, ne peut venir au jour que si, au sein même de l'emprise de la métaphysique, on pose la question : « Qu'est-ce que la métaphysique ? » Bien plus, il faut que dès le début toute question portant sur l'« Etre »,

et même celle qui porte sur la vérité de l'Etre, s'introduise comme une question métaphysique.

Le premier humanisme, j'entends celui de Rome, et les genres d'humanisme qui depuis se sont succédé jusqu'à l'heure présente, présupposent tous l'« essence » la plus universelle de l'homme comme évidente. L'homme est considéré comme animal rationale. Cette détermination n'est pas seulement la traduction latine des mots grecs ζῷον λόγον ἔχον, elle est une interprétation métaphysique. Une telle détermination essentielle de l'homme n'est pas fausse, mais elle est conditionnée par la métaphysique. Toutefois, c'est sa provenance essentielle, et non pas seulement ses limites, que *Sein und Zeit* a jugé digne de mettre en question[1]. Ce qui est digne d'être mis en question, loin d'être livré à l'action dissolvante d'un scepticisme vide, est avant tout confié à la pensée comme ce qu'elle a elle-même à-penser.

Il est vrai que la métaphysique représente l'étant dans son être et pense ainsi l'être de l'étant. Mais elle ne pense pas la différence de l'Etre et de l'étant. (Cf. *Vom Wesen des Grundes*, 1929, p. 8; *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929, p. 225, et *Sein und Zeit*, p. 230.) La métaphysique ne pose pas la question portant sur la vérité de l'Etre lui-même. C'est pourquoi elle ne se demande jamais non plus en quelle manière l'essence de l'homme appartient à la vérité de l'Etre. Cette question, non seulement la métaphysique ne l'a pas encore posée jusqu'à présent: elle est inaccessible à la métaphysique comme métaphysique. L'Etre attend toujours que l'homme se le remémore comme digne d'être pensé. Que l'on détermine, en regard de cette détermination essentielle de l'homme, la ratio de l'animal et la raison de l'être vivant comme « faculté des principes », comme « faculté des catégories », ou de toute

1. *Frag-würdig.*

autre manière, partout et toujours l'essence de la raison se fonde en ceci : pour toute compréhension de l'étant dans son être, l'Etre lui-même est déjà éclairci et advient en sa vérité. De la même manière, le terme d'« animal », ζῷον, implique déjà une interprétation de la « vie » qui repose nécessairement sur une interprétation de l'étant comme ζωή et φύσις, à l'intérieur desquels le vivant apparaît. Mais, en outre, et avant toute autre chose, reste à se demander si l'essence de l'homme, d'un point de vue originel et qui décide par avance de tout, repose dans la dimension de l'animalitas. D'une façon générale, sommes-nous sur la bonne voie pour découvrir l'essence de l'homme, lorsque nous définissons l'homme, et aussi longtemps que nous le définissons, comme un vivant parmi d'autres, en l'opposant aux plantes, à l'animal, à Dieu ? On peut bien procéder ainsi ; on peut, de cette manière, situer l'homme à l'intérieur de l'étant comme un étant parmi d'autres. Ce faisant, on pourra toujours émettre à son propos des énoncés corrects. Mais on doit bien comprendre que par là l'homme se trouve repoussé définitivement dans le domaine essentiel de l'animalitas, même si, loin de l'identifier à l'animal, on lui accorde une différence spécifique. Au principe, on pense toujours l'homo animalis, même si on pose l'anima comme animus sive mens, et celle-ci, plus tard, comme sujet, personne ou esprit. Une telle position est dans la manière de la métaphysique. Mais, par là, l'essence de l'homme est appréciée trop pauvrement ; elle n'est point pensée dans sa provenance, provenance essentielle qui, pour l'humanité historique, reste en permanence l'avenir essentiel. La métaphysique pense l'homme à partir de l'animalitas, elle ne pense pas en direction de son humanitas.

La métaphysique se ferme à la simple donnée essentielle, que l'homme ne se déploie dans son essence qu'en tant

qu'il est revendiqué par l'Etre. C'est seulement à partir de cette revendication qu'il « a » trouvé là où son essence habite. C'est seulement à partir de cet habiter qu'il « a » le langage comme l'abri qui garde à son essence le caractère extatique. Se tenir dans l'éclaircie[1] de l'Etre, c'est ce que j'appelle l'ek-sistence de l'homme. Seul l'homme a en propre cette manière d'être. L'ek-sistence ainsi comprise est non seulement le fondement de la possibilité de la raison, ratio, elle est cela même en quoi l'essence de l'homme garde la provenance de sa détermination.

L'ek-sistence ne peut se dire que de l'essence de l'homme, c'est-à-dire de la manière humaine d'« être » ; car l'homme seul est, pour autant que nous en ayons l'expérience, engagé dans le destin de l'ek-sistence. C'est aussi pourquoi l'ek-sistence ne peut jamais être pensée comme un mode spécifique parmi d'autres modes propres aux vivants, à supposer qu'il soit destiné à l'homme de penser l'essence de son être, et non pas seulement de dresser des rapports sur sa constitution et son activité, du point de vue des sciences naturelles ou de l'histoire. Ainsi ce que nous avons attribué à l'homme, partant d'une comparaison avec l'« animal », comme animalitas, se fonde elle-même dans l'essence de l'ek-sistence. Le corps de l'homme est quelque chose d'essentiellement autre qu'un organisme animal. L'erreur du biologisme n'est pas surmontée du fait qu'on adjoint l'âme à la réalité corporelle de l'homme, à cette âme l'esprit, et à l'esprit le caractère existentiel, et qu'on proclame plus fort que jamais la haute valeur de l'esprit... pour tout faire retomber finalement dans l'expérience vitale, en dénonçant avec assurance le fait que la pensée détruit, par ses concepts rigides, le courant de la vie et que la pensée de l'Etre défigure l'existence. Que la physiologie et la chimie physiologique

1. *Lichtung*. Le sens premier est: clairière, percée de lumière.

puissent étudier l'homme comme organisme du point de vue des sciences naturelles ne prouve nullement que dans ce « caractère organique », c'est-à-dire dans le corps expliqué scientifiquement, repose l'essence de l'homme. Autant vaudrait prétendre enfermer dans l'énergie atomique l'essence de la nature. Il se pourrait bien plutôt que la nature celât précisément son essence dans le côté qu'elle offre à la domination technique par l'homme. Pas plus que l'essence de l'homme ne consiste à être un organisme animal, cette insuffisante détermination essentielle de l'homme ne se laisse éliminer ni réduire, du fait qu'on a doté l'homme d'une âme immortelle, d'une faculté rationnelle, ou du caractère qui en fait une personne. A chaque fois, on est passé à côté de l'essence, et cela en raison du même projet métaphysique.

Ce que l'homme est, c'est-à-dire, dans la langue traditionnelle de la métaphysique, l'« essence » de l'homme, repose dans son ek-sistence. Mais l'ek-sistence ainsi pensée n'est pas identique au concept traditionnel d'existentia, qui désigne la réalité en opposition à l'essentia conçue comme possibilité. On trouve dans *Sein und Zeit*, p. 42, cette phrase imprimée en italique : « L'"essence" de l'être-là réside dans son existence[1]. » Mais il ne s'agit pas là d'une opposition entre existentia et essentia, car ces deux déterminations métaphysiques de l'Etre en général, et à bien plus forte raison leur rapport, ne sont pas encore en question. La phrase contient moins encore un énoncé général sur l'être-là, si cette appellation surgie au XVIIIe siècle pour le mot « objet » doit exprimer le concept métaphysique de la réalité du réel. Bien plutôt veut-elle dire que l'homme déploie son essence de telle sorte qu'il est le « là[2] », c'est-à-dire l'éclaircie de l'Etre. Cet « être » du

1. « Das "Wesen" des Daseins liegt in seiner Existenz. »

2. *Das Da*. Heidegger isole dans le mot *Dasein*, qui désigne couramment l'existence, et partant de son étymologie d'« être-là », l'adverbe « *da* », « *là* ».

là, et lui seul, comporte le trait fondamental de l'ek-sistence, c'est-à-dire de l'in-stance[1] extatique dans la vérité de l'Etre. L'essence extatique de l'homme repose dans l'ek-sistence, qui reste distincte de l'existentia pensée d'un point de vue métaphysique. Cette existentia, la philosophie du Moyen Age la conçoit comme actualitas. Kant la représente comme la réalité au sens de l'objectivité de l'expérience. Hegel la détermine comme l'idée de la subjectivité absolue qui se sait elle-même, Nietzsche la conçoit comme l'éternel retour de l'identique. Quant à savoir si cette existentia, dans ses interprétations comme réalité — interprétations qui ne diffèrent qu'à première vue —, suffit à penser ne fût-ce que l'être de la pierre, ou même la vie, comme être des plantes ou des animaux, nous laisserons la question en suspens. Il reste que les êtres vivants sont ce qu'ils sont sans pour autant, à partir de leur être comme tel, se tenir dans la vérité de l'Etre, ni garder dans cet état[2] ce qui fait que leur être déploie son essence. De tout étant qui est, l'être vivant est probablement pour nous le plus difficile à penser, car s'il est, d'une certaine manière, notre plus proche parent, il est en même temps séparé par un abîme de notre essence ek-sistante. En revanche, il pourrait sembler que l'essence du divin nous fût plus proche que cette réalité impénétrable des êtres vivants ; j'entends : plus proche selon une distance essentielle, qui est toutefois en tant que distance plus familière à notre essence ek-sistante que la parenté corporelle avec l'animal, de nature insondable, à peine imaginable. De telles réflexions projettent une étrange lumière sur la manière courante, et par là même toujours hâtive, de caractériser l'homme comme animal rationale. Si plantes et animaux sont privés du langage,

1. *Innestehen.*
2. *Stehen.* Selon l'étymologie, « état » vient de *stare* : se tenir debout. Nous donnons ici au mot ce sens originel.

c'est parce qu'ils sont emprisonnés chacun dans leur univers environnant, sans être jamais librement situés dans l'éclaircie de l'Etre. Or seule cette éclaircie est « monde ». Mais s'ils sont suspendus sans monde dans leur univers environnant, ce n'est pas parce que le langage leur est refusé. Dans ce mot d'« univers environnant » se concentre bien plutôt toute l'énigme du vivant. Le langage, en son essence, n'est pas le moyen pour un organisme de s'extérioriser, non plus que l'expression d'un être vivant. On ne saurait jamais non plus, pour cette raison, le penser d'une manière conforme à son essence, partant de sa valeur de signe, pas même peut-être de sa valeur de signification. Le langage est la venue à la fois éclaircissante et celante de l'Etre lui-même.

L'ek-sistence, pensée de façon extatique, ne coïncide, ni dans son contenu, ni dans sa forme, avec l'existentia. Dans son contenu, ek-sistence signifie ex-stase[1] en vue de la vérité de l'Etre. Existentia (*existence*[2]) veut dire par contre actualitas, réalité, par opposition à la pure possibilité conçue comme idée. Ek-sistence désigne la détermination de ce qu'est l'homme dans le destin de la vérité. Existentia reste le nom qu'on donne à la réalisation de ce qu'une chose est, lorsqu'elle apparaît dans son idée. La proposition : « l'homme ek-siste » n'est pas une réponse à la question de savoir si l'homme est réel ou non ; elle est une réponse à la question portant sur l'« essence » de l'homme. Cette question est aussi mal posée, que nous demandions ce qu'est l'homme, ou que nous demandions : qui est l'homme ? Car avec ce qui ? ou ce quoi ? nous prenons déjà sur lui le point de vue de la personne ou de l'objet. Or, la catégorie de la personne, tout autant que celle de l'objet, laisse échapper et masque à la fois ce qui fait que l'ek-sistence historico-

1. *Hinaus-stehen.*
2. En français dans le texte.

ontologique déploie son essence. Aussi est-ce à dessin que la phrase de *Sein und Zeit* (p. 42) citée plus haut porte ce mot « essence » entre guillemets. On indique par là que l'essence ne se détermine plus désormais, ni à partir de l'esse essentiae, ni à partir de l'esse existentiae, mais à partir du caractère ek-statique de l'être-là[1]. En tant qu'ek-sistant, l'homme assume l'être-le-là[2], lorsque pour « le souci » il reçoit le là comme l'éclaircie de l'Etre. Mais cet être-le-là déploie lui-même son essence comme ce qui est « jeté ». Il déploie son essence dans la projection[3] de l'Etre, cet Etre dont le destin est de destiner.

Mais la pire méprise serait de vouloir expliquer cette proposition sur l'essence ek-sistante de l'homme comme si elle était la transposition sécularisée et appliquée à l'homme d'une pensée de la théologie chrétienne sur Dieu (Deus est suum esse); car l'ek-sistence n'est pas plus la réalisation d'une essence, qu'elle ne produit ni ne pose elle-même la catégorie de l'essence. Comprendre le « projet » dont il est question dans *Sein und Zeit*, comme l'acte de poser dans une représentation, c'est le considérer comme une réalisation de la subjectivité, et ne point le penser comme seule peut être pensée « l'intelligence de l'Etre » dans la sphère de l'« analytique existentiale » de l'« être-au-monde », c'est-à-dire comme la relation extatique à l'éclaircie de l'Etre. Un achèvement et un accomplissement suffisant de cette pensée autre qui abandonne la subjectivité sont assurément rendus difficiles du

1. *Des Daseins.*

2. *Das Da-sein.* Cette traduction est indispensable, si l'on veut rendre exactement la pensée de Heidegger. Elle nous a été demandée par le philosophe lui-même qui l'avait suggérée déjà à Jean Beaufret, dans la lettre reproduite p. 129. Traduire simplement *das Da-sein* par: l'être-là, c'est risquer d'interpréter cet existential dans le sens de la facticité sartrienne. L'homme n'est pas cet étant qui est « là », c'est-à-dire jeté dans la contingence d'une existence donnée. Il est le « là » de l'Etre, celui qui permet *à l'Etre* d'être là, de se dévoiler hic et nunc.

3. *Wurf.*

fait que lors de la parution de *Sein und Zeit*, la troisième section de la première partie: *Zeit und Sein* ne fut pas publiée (voir *Sein und Zeit*, p. 39). C'est en ce point que tout se renverse. Cette section ne fut pas publiée, parce que la pensée ne parvint pas à exprimer de manière suffisante ce renversement et n'en vint pas à bout avec l'aide de la langue de la métaphysique. La conférence intitulée: *Vom Wesen der Wahrheit*, qui fut pensée et prononcée en 1930, mais imprimée seulement en 1943, fait quelque peu entrevoir la pensée du renversement de *Sein und Zeit* en *Zeit und Sein*. Ce renversement n'est pas une modification du point de vue de *Sein und Zeit*, mais en lui seulement la pensée qui se cherchait atteint à la région dimensionnelle à partir de laquelle *Sein und Zeit* est expérimenté et expérimenté à partir de l'expérience fondamentale de l'oubli de l'Etre.

Sartre, par contre, formule ainsi le principe de l'existentialisme: l'existence précède l'essence. Il prend ici existentia, et essentia au sens de la métaphysique qui dit depuis Platon que l'essentia précède l'existentia. Sartre renverse cette proposition. Mais le renversement d'une proposition métaphysique reste une proposition métaphysique. En tant que telle, cette proposition persiste avec la métaphysique dans l'oubli de la vérité de l'Etre. Que la philosophie détermine en effet le rapport d'essentia et d'existencia au sens des controverses du Moyen Age, au sens de Leibniz, ou de toute autre manière, il reste d'abord et avant tout à se demander à partir de quel destin de l'Etre cette distinction dans l'Etre entre esse essentiae et esse existentiae se produit devant la pensée. Il reste à penser pourquoi la question portant sur ce destin de l'Etre n'a jamais été posée et pourquoi elle ne pouvait être pensée. Mais n'y aurait-il pas, dans le sort fait à cette distinction entre essentia et existentia, un signe de l'oubli de l'Etre? Nous avons le droit de présumer que ce destin ne repose pas sur une simple

négligence de la pensée humaine, encore moins sur une capacité moindre de la pensée occidentale à ses débuts. La distinction, celée dans sa provenance essentielle, entre essentia (essentialité) et existentia (réalité) domine le destin de l'*histoire occidentale* et de toute l'histoire telle que l'Europe l'a déterminée.

Le principe premier de Sartre selon lequel l'existentia précède l'essentia justifie en fait l'appellation d'« existentialisme » que l'on donne à cette philosophie. Mais le principe premier de l'« existentialisme » n'a pas le moindre point commun avec la phrase de *Sein und Zeit*, sans parler du fait que, dans *Sein und Zeit*, une proposition sur le rapport essentia-existentia ne peut absolument pas encore être formulée, puisqu'il ne s'agit dans ce livre que de préparer un terrain pré-alable[1]. On n'y parvient, d'après ce qui a été dit, que de façon assez imparfaite. Ce qui reste encore à dire aujourd'hui, et pour la première fois, pourrait peut-être donner l'impulsion qui acheminerait l'essence de l'homme à ce que, pensant, elle soit attentive à la dimension sur elle omnirégnante de la vérité de l'Etre. Un tel événement ne pourrait d'ailleurs à chaque fois se produire que pour la dignité de l'Etre et au profit de cet être-le-là que l'homme assume dans l'ek-sistence, mais non à l'avantage de l'homme pour que brillent par son activité civilisation et culture.

Si toutefois nous voulons, nous les hommes d'aujourd'hui, atteindre à cette dimension de la vérité de l'Etre, pour être à même de la penser, nous sommes d'abord tenus de montrer clairement comment l'Etre aborde l'homme et comment il le revendique. Une telle expérience essentielle nous est donnée lorsque nous commençons à comprendre que l'homme est, en tant qu'il eksiste. Nous exprimant d'abord dans la langue traditionnelle, nous dirons :

1. « ... Ein Vor-laüfiges vorzubereiten. ».

l'ek-sistence de l'homme est sa substance. C'est pourquoi la proposition suivante revient à plusieurs reprises dans *Sein und Zeit*: « La "substance" de l'homme est l'existence » (p. 117, 212, 314). Seulement le mot « substance », pensé sur le plan de l'histoire de l'Etre, est déjà la traduction déformante du mot οὐσία, qui indique la présence de ce qui est présent, et la plupart du temps désigne aussi, par une énigmatique ambiguïté, Cela même qui est présent. Si nous pensons le terme métaphysique de « substance » en ce sens qui déjà s'annonce dans *Sein und Zeit*, conformément à la « destruction phénoménologique » accomplie dans ce livre (cf. p. 25), la proposition: « la "substance" de l'homme est l'existence » ne dit rien d'autre que ceci : la manière selon laquelle l'homme dans sa propre essence est présent à l'Etre est l'in-stance extatique dans la vérité de l'Etre. Les interprétations humanistes de l'homme comme animal rationale, comme « personne », comme être-spirituel-doué-d'une-âme-et-d'un-corps, ne sont pas tenues pour fausses par cette détermination essentielle de l'homme, ni rejetées par elle. L'unique propos est bien plutôt que les plus hautes déterminations humanistes de l'essence de l'homme n'expérimentent pas encore la dignité propre de l'homme. En ce sens, la pensée qui s'exprime dans *Sein und Zeit* est contre l'humanisme. Mais cette opposition ne signifie pas qu'une telle pensée s'oriente à l'opposé de l'humain, plaide pour l'inhumain, défende la barbarie et rabaisse la dignité de l'homme. Si l'on pense contre l'humanisme, c'est parce que l'humanisme ne situe pas assez haut l'humanitas de l'homme. La grandeur essentielle de l'homme ne repose assurément pas en ce qu'il est la substance de l'étant comme « sujet » de celui-ci, pour dissoudre dans la trop célèbre « objectivité », en tant que dépositaire de la puissance de l'Etre, l'être-étant de l'étant.

L'homme est bien plutôt « jeté » par l'Etre lui-même dans la vérité de l'Etre, afin qu'ek-sistant de la sorte il veille sur la vérité de l'Etre, pour qu'en la lumière de l'Etre, l'étant apparaisse comme l'étant qu'il est. Quant à savoir si l'étant apparaît et comment il apparaît, si le dieu et les dieux, l'histoire et la nature entrent dans l'éclaircie de l'Etre et comment ils y entrent, s'ils sont présents ou absents et en quelle manière, l'homme n'en décide pas. La venue de l'étant repose dans le destin de l'Etre. Mais, pour l'homme, la question demeure de savoir s'il trouve la convenance propre[1] de son essence, correspondant à ce destin[2] ; car, suivant ce destin, il a, en tant que celui qui ek-siste, à veiller sur la vérité de l'Etre. L'homme est le berger de l'Etre. C'est cela exclusivement que *Sein und Zeit* a projet de penser, lorsque l'existence extatique est expérimentée comme « souci » (§ 44 a, p. 226 sq.).

Mais l'Etre — qu'est-ce que l'Etre? L'Etre est Ce qu'Il est. Voilà ce que la pensée future doit apprendre à expérimenter et à dire. L'« Etre » — Ce n'est ni Dieu, ni un fondement du monde. L'Etre est plus éloigné que tout étant et cependant plus près de l'homme que chaque étant, que ce soit un rocher, un animal, une œuvre d'art, une machine, que ce soit un ange ou Dieu. L'Etre est le plus proche. Cette proximité toutefois reste pour l'homme ce qu'il y a de plus reculé. L'homme s'en tient toujours, et d'abord, et seulement, à l'étant. Sans doute, lorsque la pensée représente l'étant comme étant, se réfère-t-elle à l'Etre. Mais en vérité elle ne pense constamment que l'étant comme tel, et non point et jamais l'Etre comme tel. La « question de l'Etre » reste toujours la question qui porte sur l'étant. La question de l'Etre[3] n'est nullement encore ce

1. *Das Schickliche.*
2. *Geschick.*
3. *Die Seinsfrage.*

que prétend indiquer cette dénomination fallacieuse: la question qui porte sur l'Etre[1]. Là même où la philosophie se fait « critique » comme chez Descartes et Kant, elle suit constamment la ligne de la représentation métaphysique. Elle pense, à partir de l'étant, en direction de cet étant même, passant par la médiation d'un regard sur l'Etre. Car c'est dans la lumière de l'Etre que se situent déjà toute sortie de l'étant et tout retour à lui.

Mais la métaphysique ne connaît l'éclaircie de l'Etre que comme le regard vers nous de ce qui est présent dans l'« apparaître » (ἰδέα) ou, d'un point de vue critique, comme ce que la subjectivité atteint au terme de sa visée dans la représentation catégoriale. C'est dire que la vérité de l'Etre, en tant que l'éclaircie elle-même, reste celée à la métaphysique. Ce cèlement[2] toutefois n'est pas une insuffisance de la métaphysique, c'est au contraire le trésor de sa propre richesse qui lui est à elle-même soustrait et cependant présenté. Or, cette éclaircie elle-même est l'Etre. C'est elle qui d'abord accorde, tout au long du destin de l'Etre dans la métaphysique, cet espace de vue du sein duquel ce qui est présent atteint l'homme qui lui est présent, de sorte que seulement dans le percevoir (νοεῖν) l'homme lui-même peut toucher à l'Etre (θιγεῖν, Aristote, *Mét.*, Θ, 10). Seul cet espace de vue attire à lui la visée. Il se livre à elle, lorsque la perception est devenue la représentation-production, dans la perceptio de la res cogitans comme subjectum de la certitudo.

Comment l'Etre se rapporte-t-il[3] donc à l'ek-sistence, s'il nous est toutefois permis de nous poser une telle question? L'Etre lui-même est le rapport[4], en tant qu'Il porte à[5] soi l'ek-sistence dans son essence existentiale,

1. *Die Frage nach dem Sein.*
2. *Verborgenheit.*
3. *Verhält sich.*
4. *Das Verhältnis.*
5. *An sich hält.*

c'est-à-dire *extatique*, et la ramène à soi comme ce qui, au sein de l'étant, est le lieu où réside la vérité de l'Etre. C'est parce que l'homme, comme ek-sistant, parvient à se tenir dans ce rapport en lequel l'Etre se destine lui-même, en le soutenant extatiquement, c'est-à-dire en l'assumant dans le souci, qu'il méconnaît d'abord le plus proche et se tient à ce qui vient après. Il croit même que c'est là le plus proche. Mais plus proche que le plus proche et en même temps plus lointain pour la pensée habituelle que son plus lointain est la *proximité elle-même*: la vérité de l'Etre.

Sein und Zeit appelle « déchéance » l'oubli de la vérité de l'Etre au profit d'une invasion de l'étant non pensé dans son essence. Le mot ne s'applique pas à un péché de l'homme compris au sens de la philosophie morale et par là même sécularisé, il désigne un rapport essentiel de l'homme à l'Etre à l'intérieur de la relation de l'Etre à l'essence de l'homme. De la même manière, les termes d'« authenticité » et d'« inauthenticité » qui préludent à *cette réflexion n'impliquent aucune différence* morale-existentielle ou « anthropologique ». Ils désignent cette relation « extatique » de l'essence de l'homme à la vérité de l'Etre qui reste encore à penser avant toute autre chose, parce qu'elle est jusqu'ici demeurée celée à la philosophie. Mais cette relation n'est pas ce qu'elle est sur le fondement de l'ek-sistence. C'est au contraire l'essence de l'ek-sistence qui est existentiale-extatique à partir de l'essence de la vérité de l'Etre.

Cela seul que voudrait atteindre la pensée qui cherche à s'exprimer pour la première fois dans *Sein und Zeit* est quelque chose de simple. En tant que cela même, l'Etre reste mystérieux, la proximité nue d'une puissance non contraignante. Cette proximité déploie son essence comme le langage lui-même. Celui-ci toutefois n'est point seulement langage au sens où nous le représentons, c'est-à-dire

au mieux comme unité de trois éléments: structure phonétique (graphisme), mélodie et rythme, signification (sens). Nous voyons, dans la structure phonétique et le graphisme, le corps du mot; dans la mélodie et le rythme, l'âme; dans la valeur signifiante, l'esprit du langage. Nous pensons d'ordinaire le langage dans une correspondance à l'essence de l'homme, en tant que cette essence est représentée comme animal rationale, c'est-à-dire comme unité d'un corps, d'une âme et d'un esprit. Mais de même que dans l'humanitas de l'homo animalis l'ek-sistence, et par elle la relation de la vérité de l'Etre à l'homme, reste voilée, de même l'interprétation métaphysique du langage sur le mode animal masque son essence historico-ontologique. Selon cette essence, le langage est la maison de l'Etre, advenue par lui et sur lui ajointée. C'est pourquoi il importe de penser l'essence du langage dans une correspondance à l'Etre et en tant que cette correspondance, c'est-à-dire en tant qu'abri de l'essence de l'homme.

Mais l'homme n'est pas seulement un vivant qui, en plus d'autres capacités, posséderait le langage. Le langage est bien plutôt la maison de l'Etre en laquelle l'homme habite et de la sorte ek-siste, en appartenant à la vérité de l'Etre sur laquelle il veille.

Il ressort donc de cette détermination de l'humanité de l'homme comme ek-sistence que ce qui est essentiel, ce n'est pas l'homme, mais l'Etre comme dimension de l'extatique de l'ek-sistence. La dimension toutefois n'est pas ce qu'on connaît comme milieu spatial. Bien plutôt tout milieu spatial et tout espace-temps déploient-ils leur essence dans le dimensional qui est comme tel l'Etre lui-même.

La pensée est attentive à ces relations simples. Elle cherche, au sein de la langue longtemps traditionnelle de la métaphysique et de sa grammaire, la parole qui les exprime. Reste à savoir si cette pensée peut encore se caractériser

comme humanisme, à supposer que de telles étiquettes puissent avoir un contenu. Assurément pas, dans la mesure où l'humanisme pense d'un point de vue métaphysique. Assurément pas, si cet humanisme est un existentialisme et fait sienne cette proposition de Sartre: *Précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes*[1]. Si l'on pense à partir de *Sein und Zeit*, il faudrait plutôt dire: *Précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Etre*[1]. Mais d'où vient *le plan*[1] et qu'est-ce que *le plan*[1] *? L'Etre et le plan* se confondent. C'est avec intention et en connaissance de cause qu'il est dit dans *Sein und Zeit* (p. 212): *Il y a l'Etre*[1] : « *es gibt* » *das Sein*. Cet « il y a »[1] ne traduit pas exactement « *es gibt* ». Car le « *es* » (ce) qui ici « *gibt* » (donne) est l'Etre lui-même. Le « *gibt* » (donne) désigne toutefois l'essence de l'Etre, essence qui donne, qui accorde sa vérité. Le don de soi dans l'ouvert au moyen de cet ouvert est l'Etre même.

En même temps, la formule « *es gibt* » (il y a) est employée pour éviter provisoirement celle-ci: « *das Sein ist* » (l'Etre est); car ordinairement cet « est » se dit de quelque chose qui est. Ce quelque chose, nous l'appelons l'étant. L'Etre « est », mais justement il n'est pas « l'étant ». Dire de l'Etre qu'il « est » sans autre commentaire, c'est le représenter trop aisément comme un « étant » sur le mode de l'étant connu qui, comme cause, produit et, comme effet, est produit. Et pourtant Parménide dit déjà au premier âge de la pensée: ἔστιν γὰρ εἶναι: « il est en effet être[2] ». Dans cette parole se cache le mystère originel pour toute pensée. Peut-être le « est » ne peut-il se dire en rigueur que de l'Etre, de sorte que tout étant

1. En français dans le texte.
2. Voir à ce sujet: *Le Poème de Parménide*, présenté par Jean Beaufret, P.U.F. 1955, p. 81.

n'« est » pas, ne peut jamais proprement « être ». Mais parce que la pensée doit d'abord parvenir à dire l'Etre dans sa vérité, au lieu de l'expliquer comme un étant à partir de l'étant, il faut que, devant l'attention vigilante de la pensée, la question demeure ouverte: l'Etre est-il et comment?

L'ἔστιν γὰρ εἶναι de Parménide n'est pas encore pensé aujourd'hui. On peut mesurer par là ce qu'il en est du progrès en philosophie. Lorsqu'elle est attentive à son essence, la philosophie ne progresse pas. Elle marque le pas sur place pour penser constamment le même. Progresser, c'est-à-dire s'éloigner de cette place[1], est une erreur qui suit la pensée comme l'ombre qu'elle projette. C'est parce que l'Etre n'est pas encore pensé qu'il est dit aussi de lui dans *Sein und Zeit*: « *es gibt* » (il y a). Mais sur cet *il y a*, on ne peut spéculer tout de go ni sans point d'appui. Cet « *es gibt* » règne comme le destin de l'Etre dont l'histoire[2] vient au langage dans la parole des penseurs essentiels. C'est pourquoi la pensée qui pense en direction de la vérité de l'Etre est, en tant que pensée, historique[3]. Il n'y a pas une pensée « systématique » à laquelle s'adjoindrait, à titre d'illustration, une historiographie[4] des opinions passées. Mais il n'y a pas non plus seulement, comme Hegel le croit, une systématique qui pourrait poser la loi de sa pensée comme loi de l'histoire et par là résorber l'histoire dans le système. Il y a, pensé plus originellement, l'histoire de l'Etre, à laquelle appartient la pensée, comme mémo-

1. *Fortschritt*: progrès, de *fortschreiten*, dont Heidegger décompose le sens: *schreiten fort*, s'éloigner d'un point donné.

2. *Geschichte*.

3. *Geschichtlich*.

4. *Historie*. Heidegger relie *Geschichte à geschehen*: se produire, avoir lieu. L'*Historie*, par contre, n'est que la recension chronologique des faits dans leur enchaînement, ici, des doctrines.

rial-pensé-dans-l'Etre[1] de cette histoire et advenu par elle. Le mémorial-pensé-dans-l'Etre se différencie essentiellement d'une pure remémoration de l'histoire prise au sens de passé écoulé. L'histoire n'a pas lieu d'abord comme avoir-lieu, et l'avoir-lieu n'est pas l'écoulement temporel. L'avoir-lieu de l'histoire déploie son essence comme le destin de la vérité de l'Etre à partir de celui-ci (cf. la conférence sur l'hymne de Hölderlin: *Wie wenn am Feiertage...* (« Erlaüterungen zu Hölderlins Dichtung », 1951, p. 47). L'Etre vient à son destin, en tant que Lui-même, l'Etre, se donne. Ce qui signifie, pensé conformément à ce destin: Il se donne et se refuse à la fois. Toutefois la détermination hégélienne de l'histoire comme développement de l'« Esprit » n'est pas fausse. Elle n'est pas non plus en partie juste et en partie fausse. Elle est vraie comme est vraie la métaphysique qui pour la première fois, chez Hegel, porte au langage dans le système son essence pensée absolument. La métaphysique absolue, avec les renversements que lui ont fait subir Marx et Nietzsche, appartient à l'histoire de la vérité de l'Etre. Ce qui procède d'elle ne saurait être abordé et encore moins éliminé par des réfutations. On ne peut que l'accueillir en tant que sa vérité, ramenée plus originellement à l'Etre lui-même, est celée en lui et soustraite à la sphère d'une opinion purement humaine. Dans le champ de la pensée essentielle toute réfutation est un non-sens. La lutte entre les penseurs est la « lutte amoureuse » qui est celle de la chose même. Elle les aide mutuellement à atteindre l'appartenance simple au même, en quoi ils trouvent la conformité à leur destin dans le destin de l'Etre.

1. Le mot *Andenken* évoque normalement l'idée de souvenir (mémorial, remémoration). En fait, Heidegger l'a choisi par opposition à *Denken* pour désigner une pensée totalement dégagée des modes de représentation du savoir objectivant, qui laisse l'Etre être, c'est-à-dire pense l'Etre dans l'élément de l'Etre: « Denken *am* Sein selbst. » Cf. R. Munier, *Visite à Heidegger*, Cahiers du Sud, t. XXXV, n° 312, p. 295.

Supposé qu'à l'avenir l'homme parvienne à penser la vérité de l'Etre, il pensera alors à partir de l'ek-sistence. Comme ek-sistant l'homme se tient dans le destin de l'Etre. L'ek-sistence de l'homme est, en tant qu'ek-sistence, historique, mais elle ne l'est point d'abord, ni même seulement, parce qu'avec l'homme et les affaires humaines toutes sortes de choses surviennent dans le cours du temps. C'est parce qu'il s'agit de penser l'ek-sistence de l'être-le-là, qu'il est si essentiel pour la pensée, dans *Sein und Zeit*, d'avoir expérimenté l'historicité de l'être-là.

Mais n'est-il pas dit dans *Sein und Zeit* (p. 212) où la formule « *es gibt* » vient au langage: « Il n'y a d'Etre qu'autant qu'est l'être-là »? Sans aucune doute. Cela signifie: l'Etre ne se transmet à l'homme qu'autant qu'advient l'éclaircie de l'Etre. Mais que le « là », l'éclaircie comme vérité de l'Etre lui-même advienne, c'est le décret de l'Etre lui-même. L'Etre est le destin de l'éclaircie. Cette phrase toutefois ne signifie pas que l'être-là de l'homme, au sens traditionnel d'existentia et au sens moderne de réalité de l'ego cogito, soit cet étant par le moyen duquel l'Etre est créé. Elle ne dit pas que l'Etre est un produit de l'homme. Dans l'Introduction de *Sein und Zeit* (p. 38) se trouve ceci simplement et clairement exprimé et même en italique: « l'Etre est le transcendant pur et simple ». De même que l'ouverture de la proximité spatiale dépasse toute chose proche ou lointaine, quand on la considère du point de vue de cette chose, de même l'Etre est essentiellement au-delà de tout étant, parce qu'il est l'éclaircie elle-même. En cela, l'Etre est pensé à partir de l'étant, selon une manière de voir de prime abord inévitable dans la métaphysique encore régnante. C'est seulement dans une telle perspective que l'Etre se découvre en un dépassement et en tant que ce dépassement.

Cette détermination introductive: « l'Etre est le trans-

cendant pur et simple », rassemble en une proposition simple la manière selon laquelle l'essence de l'Etre jusqu'à présent s'éclaircissait pour l'homme. Cette détermination à rebours de l'essence de l'Etre à partir de l'éclaircie de l'étant comme tel demeure inévitable pour toute pensée qui cherche à se poser la question portant sur la vérité de l'Etre. La pensée atteste ainsi la destination propre de son essence. Loin d'elle la prétention de vouloir tout reprendre par le début et de déclarer fausse toute philosophie antérieure. Mais quant à savoir si la détermination de l'Etre comme pur transcendant désigne déjà l'essence simple de la vérité de l'Etre, c'est là l'unique question qu'ait à se poser avant tout une pensée qui cherche à penser la vérité de l'Etre. C'est aussi pourquoi il est dit, p. 230, que c'est seulement à partir du « sens », c'est-à-dire de la vérité de l'Etre, qu'on peut comprendre comment l'Etre est. L'Etre s'éclaircit pour l'homme dans le projet extatique. Mais ce projet ne crée pas l'Etre.

Du reste, ce projet est, dans son essence, un projet jeté[1]. Ce qui jette dans le projeter n'est pas l'homme, mais l'Etre lui-même qui destine l'homme à l'ek-sistence de l'être-le-là comme à son essence. Ce destin advient comme l'*éclaircie* de l'Etre; il est lui-même cette éclaircie. Il accorde la proximité à l'Etre. Dans cette proximité, dans l'éclaircie du « là », habite l'homme en tant qu'ek-sistant, sans qu'il soit encore à même aujourd'hui d'expérimenter proprement cet habiter et de l'assumer. Cette proximité « de » l'Etre qui est en elle-même le « là » de l'être-là, le discours sur l'élégie *Heimkunft* de Hölderlin (1943) qui est pensé à partir de *Sein und Zeit* l'appelle « la patrie », d'un mot emprunté au chant même du poète et en partant de l'expérience de l'oubli de l'Etre. Le mot est ici pensé en un sens essentiel, non point patriotique, ni nationaliste, mais

1. Le projet est *Ent-wurf*. Il est issu (*ent*) du *Wurf* de l'Etre.

sur le plan de l'histoire de l'Etre. L'essence de la patrie est nommée également dans l'intention de penser l'absence de patrie de l'homme moderne à partir de l'essence de l'histoire de l'Etre. Nietzsche est le dernier à avoir expérimenté cette absence de patrie. Il ne pouvait lui trouver d'autre issue, à l'intérieur de la métaphysique, que dans le renversement de la métaphysique. Mais c'était là se fermer définitivement toute issue. En fait, Hölderlin, lorsqu'il chante le « retour à la patrie », a souci de faire accéder ses « compatriotes » à leur essence. Il ne cherche nullement cette essence dans un égoïsme national. Il la voit bien plutôt à partir de l'appartenance au destin de l'Occident. Toutefois, l'Occident n'est pensé, ni de façon régionale, comme Couchant opposé au Levant, ni même seulement comme Europe, mais sur le plan de l'histoire du monde, à partir de la proximité à l'origine. Nous avons à peine commencé de penser les relations mystérieuses avec l'Est qui sont devenues parole dans la poésie de Hölderlin (cf. *Der Ister*, *Die Wanderung*, 3e strophe et suivantes). La « réalité allemande » n'est pas dite au monde pour qu'en l'essence allemande le monde trouve sa guérison ; elle est dite aux Allemands pour qu'en vertu du destin qui les lie aux autres peuples ils deviennent avec eux participants à l'histoire du monde (cf. *Zu Hölderlins Gedicht « Andenken »*, Tübingen Gedenkschrift, 1943, p. 322). La patrie de cet habiter historique est la proximité à l'Etre.

C'est dans cette proximité ou jamais que doit se décider si le dieu et les dieux se refusent et comment ils se refusent et si la nuit demeure, si le jour du sacré se lève et comment il se lève, si dans cette aube du sacré une apparition du dieu et des dieux peut à nouveau commencer et comment. Or le sacré, seul espace essentiel de la divinité qui à son tour accorde seule la dimension pour les dieux et le dieu, ne vient à l'éclat du paraître que lorsque au préalable, et dans

une longue préparation, l'Etre s'est éclairci et a été expérimenté dans sa vérité. C'est ainsi seulement, à partir de l'Etre, que commence le dépassement de l'absence de patrie en laquelle s'égarent non seulement les hommes, mais l'essence même de l'homme.

L'absence de patrie qui reste ainsi à penser repose dans l'abandon de l'Etre, propre à l'étant. Elle est le signe de l'oubli de l'Etre. Par suite de cet oubli, la vérité de l'Etre demeure impensée. L'oubli de l'Etre se dénonce indirectement en ceci que l'homme ne considère jamais que l'étant et n'opère que sur lui. Mais parce que l'homme ne peut alors s'empêcher de se faire de l'Etre une représentation, l'Etre n'est défini que comme le « concept le plus général » de l'étant et par le fait comme ce qui l'englobe, ou comme une création de l'Etant infini, ou comme le produit d'un sujet fini. En même temps, et cela depuis toujours, « l'Etre » est pris pour « l'étant », et inversement « l'étant » est pris pour « l'Etre », tous deux étant comme mélangés dans une confusion étrange et sur laquelle on n'a pas encore réfléchi.

L'Etre en tant que le destin qui destine la vérité reste celé. Mais le destin du monde s'annonce dans la poésie sans être manifesté déjà comme histoire de l'Etre. C'est pourquoi la pensée de Hölderlin, aux dimensions de l'histoire du monde, qui s'exprime dans le poème *Andenken*, est essentiellement plus originelle et par le fait même plus future que le pur cosmopolitisme de Goethe. Pour la même raison, la relation de Hölderlin à l'hellénisme est essentiellement autre chose qu'un humanisme. Aussi les jeunes Allemands qui avaient connaissance de Hölderlin ont-ils pensé et vécu en face de la mort Autre chose que ce que l'opinion publique a prétendu être le point de vue allemand.

L'absence de patrie devient un destin mondial. C'est pourquoi il est nécessaire de penser ce destin sur le plan de

l'histoire de l'Etre. Ainsi ce que Marx, partant de Hegel, a reconnu en un sens important et essentiel comme étant l'aliénation de l'homme plonge ses racines dans l'absence de patrie de l'homme moderne. Cette absence de patrie se dénonce, et cela à partir du destin de l'Etre, sous les espèces de la métaphysique qui la renforce en même temps qu'elle la dissimule comme absence de patrie. C'est parce que Marx, faisant l'expérience de l'aliénation, atteint à une dimension essentielle de l'histoire, que la conception marxiste de l'histoire[1] est supérieure à toute autre historiographie[2]. Par contre, du fait que ni Husserl, ni encore à ma connaissance Sartre, ne reconnaissent que l'historique a son essentialité dans l'Etre, la phénoménologie, pas plus que l'existentialisme, ne peuvent parvenir à cette dimension, au sein de laquelle seule devient possible un dialogue fructueux avec le marxisme.

Mais, pour cela, il faut évidemment se libérer des représentations naïves du matérialisme et des réfutations à bon marché qui pensent l'atteindre. L'essence du matérialisme ne consiste pas dans l'affirmation que tout n'est que matière, mais bien plutôt dans une détermination métaphysique selon laquelle tout étant apparaît comme matériel du travail. Hegel a pensé à l'avance dans la *Phénoménologie de l'Esprit* l'essence métaphysique et moderne du travail comme le processus s'organisant lui-même de la production inconditionnée, c'est-à-dire comme l'objectivation du réel par l'homme, expérimenté lui-même comme subjectivité. L'essence du matérialisme se cèle dans l'essence de cette technique sur laquelle, à vrai dire, on a beaucoup écrit mais peu pensé. La technique est dans son essence un destin historico-ontologique de la vérité de l'Etre en tant qu'elle repose dans l'oubli. Ce n'est pas seulement selon l'étymo-

1. *Geschichte.*
2. *Historie.*

logie qu'elle remonte à la τέχνη des Grecs, mais sa source historique essentielle est à chercher dans la τέχνη *comme* mode de l'ἀληθεύειν, c'est-à-dire comme mode de la manifestation de l'étant. En tant qu'elle est une forme de la vérité, la technique a son fondement dans l'histoire de la métaphysique. Cette dernière est elle-même une phrase marquante de l'histoire de l'Etre, la seule qu'on puisse jusqu'ici embrasser du regard. On peut prendre position de différentes manières vis-à-vis des enseignements du communisme et de ce qui les fonde ; sur le plan de l'histoire de l'Etre, il est certain qu'en lui s'exprime une expérience élémentaire du devenir historique du monde. Ne voir dans le « communisme » qu'un « parti » ou une « conception du monde », c'est penser aussi court que ceux qui sous l'étiquette d'« américanisme » ne veulent désigner, et qui plus est en le dépréciant, qu'un style de vie particulier. Le danger auquel l'Europe actuelle se trouve toujours plus manifestement acculée, consiste probablement avant tout en ce que sa pensée, qui était autrefois sa grandeur, recule sur le chemin essentiel du destin mondial qui s'annonce, destin qui demeure pourtant européen dans les traits fondamentaux de sa provenance essentielle. Aucune métaphysique, qu'elle soit idéaliste, matérialiste ou chrétienne, ne peut, selon son essence, ni en vertu des seuls efforts qu'elle tente pour se déployer, re-joindre encore le destin ; j'entends : atteindre et rassembler dans la pensée ce qui de l'Etre est actuellement accompli.

En regard de l'essentielle absence de patrie qui affecte l'homme, et pour la pensée historico-ontologique, le destin futur de l'homme se révèle en ceci qu'il a à découvrir la vérité de l'Etre et à se mettre sur le chemin de cette découverte. Tout nationalisme est, sur le plan métaphysique, un anthropologisme et comme tel un subjectivisme. Le nationalisme n'est pas surmonté par le pur internationa-

lisme, mais seulement élargi et érigé en système. Il accède aussi peu par là même à l'humanitas et s'achève aussi peu en elle que l'individualisme n'y parvient dans le collectivisme sans histoire. Le collectivisme est la subjectivité de l'homme sur le plan de la totalité. Il accomplit la propre affirmation inconditionnée de cette subjectivité. Cette affirmation ne se laisse pas briser. Elle ne se laisse pas même expérimenter d'une manière suffisante par une pensée qui n'en médiatise qu'un côté. Partout l'homme, exilé de la vérité de l'Etre, tourne en rond autour de lui-même comme animal rationale.

Mais l'essence de l'homme consiste en ce que l'homme est plus que l'homme seul, pour autant qu'il est représenté comme vivant doué de raison. « Plus » ne saurait être ici compris en un sens additif, comme si la définition traditionnelle de l'homme devait rester la détermination fondamentale, pour connaître ensuite un élargissement par la seule adjonction du caractère existentiel. Le « plus » signifie: plus originel et par le fait plus essentiel dans l'essence. Mais ici se révèle l'énigme: l'homme est dans la situation d'être-jeté[1]. Ce qui veut dire: en tant que la réplique[2] ek-sistante de l'Etre, l'homme dépasse d'autant plus l'animal rationale qu'il est précisément moins en rapport avec l'homme qui se saisit lui-même à partir de la subjectivité. L'homme n'est pas le maître de l'étant. L'homme est le berger de l'Etre. Dans ce « moins », l'homme ne perd rien, il gagne au contraire, en parvenant à la vérité de l'Etre. Il gagne l'essentielle pauvreté du berger dont la dignité repose en ceci: être appelé par l'Etre lui-même à la sauvegarde de sa vérité. Cet appel vient comme la projection[3] où s'origine l'être-jeté[4] de l'être-le-là. Dans son essence historico-

1. *Geworfenheit.*
2. *Gegenwurf.*
3. *Wurf.*
4. *Geworfenheit.*

ontologique, l'homme est cet étant dont l'être comme ek-sistence consiste en ceci qu'il habite dans la proximité de l'Etre. L'homme est le voisin de l'Etre.

Mais, êtes-vous prêt sans doute à me répliquer depuis longtemps, une telle pensée ne pense-t-elle pas précisément l'humanitas de l'homo humanus ? Ne pense-t-elle pas cette humanitas en un sens plus décisif qu'aucune métaphysique ne l'a fait jusqu'alors et n'est capable de le faire ? N'est-ce pas là un « humanisme » au sens le plus fort du terme ? Assurément. C'est l'humanisme qui pense l'humanité de l'homme à partir de la proximité à l'Etre. Mais c'est en même temps l'humanisme dans lequel est en jeu non point l'homme, mais l'essence historique de l'homme en sa provenance du sein de la vérité de l'Etre. Mais alors, l'ek-sistence de l'homme n'entre-t-elle pas en jeu du même coup ? Sans aucun doute.

Il est dit dans *Sein und Zeit* (p. 38) que toute question de la philosophie « renvoie à l'existence ». Mais l'existence dont on parle n'est pas la réalité de l'ego cogito. Elle n'est pas non plus seulement la réalité des sujets produisant en commun les uns pour les autres et par là même venant à soi. Différente en cela fondamentalement de toute existentia et « existence »[1], « l'ek-sistence » est l'habitation ek-statique dans la proximité de l'Etre. Elle est la vigilance, c'est-à-dire le souci de l'Etre. C'est parce qu'en cette pensée il s'agit de penser quelque chose de simple, que la pensée par représentation reçue traditionnellement comme philosophie y trouve tant de difficulté. Seulement le difficile n'est pas de s'attacher à un sens particulièrement profond ni de former des concepts compliqués. Il se cache bien plutôt dans la démarche de recul qui fait accéder la pensée à une question qui soit expérience et rend vaine l'opinion habituelle de la philosophie.

1. En français dans le texte.

On répète partout que la tentative de *Sein und Zeit* a abouti à une impasse. Laissons cette opinion à elle-même. La pensée qui fait quelque pas dans cet ouvrage aujourd'hui encore demeure en suspens. Mais peut-être entre-temps s'est-elle quelque peu rapprochée de son objet[1]. Aussi longtemps toutefois que la philosophie ne s'occupe constamment que de s'ôter à elle-même toute possibilité d'accès à l'objet[1] de la pensée qui n'est autre que la vérité de l'Etre, elle échappe assurément au danger de se rompre jamais à la dureté de son objet[1]. C'est pourquoi le fait de « philosopher » sur l'échec est séparé par un abîme d'une pensée qui elle-même échoue. Si un homme avait l'heur d'accéder à une telle pensée, il n'y aurait là nul malheur. A cet homme serait fait l'unique don qui puisse venir de l'Etre à la pensée.

Mais il faut ajouter ceci : l'objet[2] de la pensée n'est pas atteint du fait qu'on met en train un bavardage sur « la vérité de l'Etre » et sur l'« histoire de l'Etre ». Ce qui compte, c'est uniquement que la vérité de l'Etre vienne au langage et que la pensée atteigne à ce langage. Peut-être alors le langage exige-t-il beaucoup moins l'expression précipitée qu'un juste silence. Mais qui d'entre nous, hommes d'aujourd'hui, pourrait s'imaginer que ses tentatives pour penser sont chez elles sur le sentier du silence ? Si elle va assez loin, peut-être notre pensée pourrait-elle signaler la vérité de l'Etre et la signaler comme ce qui est à-penser. Elle serait ainsi soustraite à la pure opinion et conjecture et remise à cet artisanat de l'écriture, devenu rare. Les choses qui sont de poids, quand bien même elles ne sont pas fixées pour l'éternité, viennent encore à leur heure, même si c'est l'heure la plus tardive.

1. *Seine Sache.* Faute de mieux, nous traduisons ce mot par : objet, qu'il faut prendre ici dans son acception courante et hors de tout contexte philosophique.
2. Voir note page précédente.

Quant à savoir si le domaine de la vérité de l'Etre est une impasse ou s'il est la dimension libre où la liberté ménage son essence, chacun en pourra juger quand il aura lui-même tenté de s'engager sur le chemin indiqué ou, ce qui est mieux encore, en aura frayé un meilleur, c'est-à-dire en conformité avec la question. A l'avant-dernière page de *Sein und Zeit* (p. 437), on peut lire les phrases suivantes : « Le débat relatif à l'interprétation de l'Etre (je ne dis pas de l'étant, non plus que de l'être de l'homme) ne peut pas être clos *parce qu'il n'est pas même encore engagé.* Et on ne peut tout de même pas l'imposer de force, mais, pour engager un débat, encore faut-il s'y préparer. C'est vers ce but seul qu'est en route la présente recherche. » Ces phrases restent valables aujourd'hui encore, après vingt ans. Restons donc, dans les jours qui viennent, sur cette route, comme des voyageurs en marche vers le voisinage de l'Etre. La question que vous posez aide à préciser ce qu'est cette route.

Vous demandez: *Comment redonner un sens au mot « Humanisme ?* » Cette question ne présuppose pas seulement que vous voulez maintenir le mot « Humanisme » : elle contient encore l'aveu qu'il a perdu son sens.

Il l'a perdu parce qu'on a compris que l'essence de l'humanisme est métaphysique et cela veut dire à présent que non seulement la métaphysique ne pose pas la question portant sur la vérité de l'Etre, mais encore empêche qu'elle soit posée, dans la mesure où la métaphysique persiste dans l'oubli de l'Etre. Mais, justement, la pensée qui conduit à pénétrer ainsi l'essence de l'humanisme qui fait question nous a, en même temps, amenés à penser plus originellement l'essence de l'homme. Au regard de cette plus essentielle humanitas de l'homo humanus s'offre la possibilité de rendre au mot humanisme un sens historique[1] plus

1. *Geschichtlich.*

ancien que le plus ancien dont on puisse faire état chronologiquement[1]. Quand je parle de lui rendre un sens, il ne faut pas entendre par là que le mot « humanisme » soit en lui-même dépourvu de sens et un pur flatus vocis. L'« humanum », dans le mot, signale l'humanitas, l'essence de l'homme. L'« ...isme » signale que l'essence de l'homme devrait être prise comme essentielle. C'est ce sens que le mot « humanisme » a en tant que mot. Lui rendre un sens ne peut signifier que ceci: déterminer à nouveau le sens du mot. Cela exige d'abord qu'on expérimente plus originellement l'essence de l'homme, pour montrer ensuite dans quelle mesure cette essence, en sa manière, est selon sa destination. L'essence de l'homme repose dans l'ek-sistence. C'est l'ek-sistence qui importe essentiellement, c'est-à-dire à partir de l'Etre lui-même, en tant que l'Etre fait advenir l'homme comme celui qui ek-siste pour la vigilance en vue de la vérité de l'Etre, dans cette vérité même. « Humanisme » signifie, dès lors, si toutefois nous décidons de maintenir le mot: l'essence de l'homme est essentielle pour la vérité de l'Etre, et l'est au point que désormais ce n'est précisément plus l'homme pris uniquement comme tel qui importe. Nous pensons ainsi un « humanisme » d'une étrange sorte. Le mot se révèle être un terme qui est un « lucus a non lucendo ».

Cet « humanisme » qui s'érige contre tout humanisme antérieur, sans pour autant se faire le moins du monde le porte-parole de l'inhumain, faut-il l'appeler encore « humanisme »? Et cela pour le seul avantage peut-être, en adoptant l'usage de cette étiquette, de nous engager à notre tour dans les courants dominants qui s'asphyxient dans le subjectivisme métaphysique et ont sombré dans l'oubli de l'Etre. Ou bien la pensée ne doit-elle pas tenter, par une résistance ouverte à l'« humanisme », de risquer une

1. *Historisch.*

impulsion qui pourrait amener à reconnaître enfin l'humanitas de l'homo humanus et ce qui la fonde? Ainsi pourrait s'éveiller, si la conjoncture présente de l'histoire du monde n'y pousse déjà d'elle-même, une réflexion qui penserait non seulement l'homme, mais la « nature » de l'homme, non seulement la nature, mais plus originellement encore la dimension dans laquelle l'essence de l'homme, déterminée à partir de l'Etre lui-même, se sent chez elle. Mais peut-être vaut-il mieux supporter quelque temps encore et laisser s'épuiser d'elles-mêmes lentement les inévitables erreurs d'interprétation auxquelles est exposé le cheminement de la pensée dans l'élément d'Etre et d'Etre et Temps. Ces erreurs d'interprétation sont le naturel reflet de ce qu'on a lu ou seulement pensé après coup, sur ce qu'avant la lecture on croyait déjà savoir. Elles révèlent toutes la même structure et le même fondement.

Parce que cette pensée est contre l'« humanisme », on craint une défense de l'in-humain et une glorification de la brutalité barbare. Car quoi de plus « logique » que ceci, à savoir qu'il ne reste à quiconque désavoue l'humanisme d'autre issue que d'avouer la barbarie?

Parce que cette pensée est contre la « logique », on croit qu'abdiquant la rigueur de la pensée elle exige qu'à sa place règne l'arbitraire des instincts et des sentiments et que soit ainsi proclamé comme le vrai l'« irrationalisme ». Car quoi de plus « logique » que ceci, à savoir que quiconque se prononce contre ce qui est logique défend ce qui est alogique?

Parce que cette pensée est contre les « valeurs », on considère avec effroi une philosophie qui ose apparemment livrer au mépris les biens les plus hauts de l'humanité. Car quoi de plus « logique » que ceci, à savoir qu'une pensée qui nie les valeurs doit nécessairement déclarer toute chose comme sans valeur?

Parce qu'il est dit que l'être de l'homme consiste dans l'« être-au-monde », on trouve que l'homme est réduit à une pure essence de l'en-deçà, ce qui fait sombrer la philosophie dans le positivisme. Car quoi de plus « logique » que ceci, à savoir que quiconque affirme la mondanité de l'être-homme n'accorde de prix qu'à l'en-deçà, nie l'au-delà et refuse toute « Transcendance »?

Parce qu'il est fait renvoi au mot de Nietzsche sur la « mort de Dieu », on tient pour athéisme une telle attitude. Car quoi de plus « logique » que ceci, à savoir que quiconque a expérimenté la « mort de Dieu » est un sans-Dieu?

Parce qu'en tout ce que vient d'être dit, la pensée partout est contre ce que l'humanité tient pour grand et sacré, cette philosophie enseigne un « nihilisme » irresponsable et destructeur. Car quoi de plus « logique » que ceci, à savoir que quiconque nie partout de la sorte l'étant véritable, se place du côté du non-étant et annonce comme sens de la réalité le pur néant?

Que se produit-il en fait? On entend parler d'« humanisme », de « logique », de « valeurs », de « monde », de « Dieu ». Puis d'une opposition à ces entités. On reconnaît en elles le positif et on les prend comme du positif. Ce qui est dit contre elles, du moins tel qu'on le rapporte par ouï-dire et sans grand examen, on le prend aussitôt comme leur négation, voyant dans cette négation le « négatif » au sens de ce qui est destructeur. Il est pourtant expressément parlé quelque part dans *Sein und Zeit* de la « destruction phénoménologique ». Partant de cette logique qu'on ne cesse d'invoquer et de la ratio, on croit que ce qui n'est pas positif est négatif, aboutit à un rejet de la raison et mérite ainsi d'être stigmatisé comme une dépravation. On est si imbu de « logique » que l'on range aussitôt dans les contraires à rejeter tout ce qui s'oppose à la somnolence

résignée de l'opinion. Tout ce qui ne demeure pas fixé au positif connu et chéri, on le jette dans la fosse à l'avance préparée de la *négation pure*, celle qui récuse tout, pour finir dans le néant et accomplir ainsi le nihilisme. Sur ce chemin logique, on fait tout sombrer dans un nihilisme que l'on s'est constitué à l'aide de la logique.

Mais l'opposition qu'une pensée dresse à l'encontre de l'opinion habituelle mène-t-elle nécessairement à la négation pure et au négatif? Cela n'arrive en réalité (mais alors de façon inéluctable et définitive, c'est-à-dire sans aucune échappée libre sur autre chose) que si l'on pose au préalable que cette opinion est « le positif » et qu'à partir de ce positif on décide absolument et négativement à la fois du champ des oppositions qu'elle pourra rencontrer. Une telle manière de faire dissimule le refus d'exposer à une réflexion ce qu'on a estimé au préalable « positif », ainsi que la position et l'opposition par lesquelles il se croit sauvé. Par une référence constante à ce qui est logique, on donne l'apparence de s'être engagé sur la voie de la pensée, alors qu'on l'a en fait abjurée.

Que l'opposition à l'« humanisme » n'implique aucunement la défense de l'inhumain, mais ouvre au contraire d'autres échappées, c'est ce qu'on pourrait établir en peu de mots.

La « logique » comprend la pensée comme la représentation de l'étant dans son être, être que la représentation se donne dans la généralité du concept. Mais qu'en est-il de la réflexion sur l'Etre lui-même, c'est-à-dire de la pensée qui pense la vérité de l'Etre? Cette pensée est la première à atteindre l'essence originelle du λόγος qui déjà, chez Platon et chez Aristote, le fondateur de la « logique », se trouve ensevelie et a consommé sa perte. Penser contre « la logique » ne signifie pas rompre une lance en faveur de l'illogique, mais seulement: revenir dans sa réflexion[1] au

1. *Nachdenken*.

logos et à son essence telle qu'elle apparaît au premier âge de la pensée, c'est-à-dire se mettre enfin en peine de préparer une telle ré-flexion[1]. A quoi bon tous les systèmes, si prolixes encore, de la logique, s'ils commencent par se soustraire à la tâche de poser d'abord et avant tout la question portant sur l'essence du logos, et cela sans même savoir ce qu'ils font. Si on voulait retourner les objections, ce qui est assurément stérile, on pourrait dire avec plus de raison encore : l'irrationalisme, en tant que refus de la ratio, règne en maître inconnu et incontesté dans la défense de la « logique », puisque celle-ci croit pouvoir esquiver une méditation sur le λόγος et sur l'essence de la ratio qui a en lui son fondement.

La pensée qui s'oppose aux « valeurs » ne prétend pas que tout ce qu'on déclare « valeurs » — la « culture », l'« art », la « science », la « dignité humaine. », le « monde » et « Dieu » — soit sans valeur. Bien plutôt s'agit-il de reconnaître enfin que c'est justement le fait de caractériser quelque chose comme « valeur » qui dépouille de sa dignité ce qui est ainsi valorisé. Je veux dire que l'appréciation de quelque chose comme valeur ne donne cours à ce qui est valorisé que comme objet de l'évaluation de l'homme. Mais ce que quelque chose est dans son être ne s'épuise pas dans son objectité, encore moins si l'objectivité a le caractère de la valeur. Toute évaluation, là même où elle évalue positivement, est une subjectivation. Elle ne laisse pas l'étant : être, mais le fait uniquement, comme objet de son faire-valoir. L'étrange application à prouver l'objectivité des valeurs ne sait pas ce qu'elle fait. Proclamer « Dieu » « la plus haute Valeur », c'est dégrader l'essence de Dieu. La pensée sur le mode des valeurs est, ici comme ailleurs, le plus grand blasphème qui se puisse penser contre l'Etre. Penser contre les valeurs ne signifie

1. *Nach-denken.*

donc pas proclamer à grand fracas l'absence de valeur et la nullité de l'étant, mais bien ceci : contre la subjectivation qui fait de l'étant un pur objet, porter devant la pensée l'éclaircie de la vérité de l'Etre.

Le renvoi à l'« être-au-monde » comme au trait fondamental de l'humanitas de l'homo humanus ne prétend pas que l'homme soit uniquement une essence « mondaine » comprise au sens chrétien, c'est-à-dire détournée de Dieu et complètement détachée de la « Transcendance ». On entend sous ce mot ce qu'il serait plus clair d'appeler : le Transcendant. Le Transcendant est l'étant suprasensible. Il est donné comme l'étant le plus haut, au sens de la Cause première de tout étant. Dieu est pensé comme cette Cause première. Mais dans l'expression « être-au-monde », « monde » ne désigne nullement l'étant terrestre en opposition au céleste, pas plus que le « mondain » en opposition au « spirituel ». Dans cette détermination, « monde » ne désigne absolument pas un étant ni aucun domaine de l'étant, mais l'ouverture de l'Etre. L'homme est, et il est homme, pour autant qu'il est l'ek-sistant. Il se tient en extase[1] vers[2] l'ouverture de l'Etre, ouverture qui est l'Etre lui-même, lequel, en tant que ce qui jette[3], s'est acquis l'essence de l'homme en la jetant[4] dans « le souci ». Jeté de la sorte, l'homme se tient « dans »[5] l'ouverture de l'Etre. Le « monde » est l'éclaircie de l'Etre dans laquelle l'homme émerge[6] du sein de son essence jetée. L'« être-au-monde » nomme l'essence de l'ek-sistence au regard de la dimension éclaircie, à partir de laquelle se déploie le « ek- » de l'ek-sistence. Pensé à partir de l'ek-sistence,

1. *Er steht... hinaus.*
2. *In die.*
3. *Der Wurf.*
4. *Sich das Wesen des Menschen... erworfen hat.*
5. « *In* » *der.*
6. *In die der Mensch... heraussteht.*

d'une certaine manière le « monde » est précisément l'au-delà à l'intérieur de l'ek-sistence et pour elle. Jamais l'homme n'est d'abord homme en deçà du monde comme « sujet », qu'on entende ce mot comme « je » ou comme « nous ». Jamais non plus il n'est d'abord et seulement un sujet qui serait en même temps en relation constante avec des objets, de sorte que son essence résiderait dans la relation sujet-objet. L'homme est bien plutôt d'abord dans son essence, ek-sistant dans[1] l'ouverture de l'Etre, cet ouvert seul éclaircissant l'« entre-deux » à l'intérieur duquel une « relation » de sujet à objet peut « être ».

La proposition: l'essence de l'homme repose sur l'être-au-monde, ne décide pas non plus si, au sens métaphysico-théologique, l'homme est un être du seul en-deçà ou s'il appartient à l'au-delà.

C'est pourquoi, avec la détermination existentiale de l'essence de l'homme, rien n'est encore décidé de l'« existence de Dieu » ou de son « non-être », pas plus que de la possibilité ou de l'impossibilité des dieux. Il est donc non seulement précipité, mais erroné dans sa démarche même, de prétendre que l'interprétation de l'essence de l'homme à partir de la relation de cette essence à la vérité de l'Etre est un athéisme. Cette classification arbitraire dénote de surcroît un manque d'attention dans la lecture. On ne se soucie pas du fait que, depuis 1929, est porté ce qui suit dans l'écrit *Vom Wesen des Grundes* (p. 28, notre 1): « L'interprétation ontologique de l'être-là comme être-au-monde ne décide ni positivement ni négativement d'un possible être pour Dieu. Mais sans doute l'éclairement de la Transcendance permet-il pour la première fois un *concept suffisant de l'être-là*, en fonction duquel on peut désormais se demander ce qu'il en est sur le plan ontologique du rapport de l'être-là à Dieu. » Si maintenant l'on pense à courte vue, comme

1. *In die.*

d'habitude, cette remarque même, on déclarera: cette philosophie ne se décide ni pour ni contre l'existence de Dieu. Elle reste cantonnée dans l'indifférence. La question religieuse n'a pas l'intérêt pour elle. Or un tel indifférentisme est la proie du nihilisme.

Mais le passage cité plus haut enseigne-t-il l'indifférentisme? Pourquoi dès lors certains mots déterminés et ceux-là seuls sont-ils imprimés en italique dans la note? Uniquement pour indiquer que la pensée qui pense à partir de la question portant sur la vérité de l'Etre questionne plus originellement que ne peut le faire la métaphysique. Ce n'est qu'à partir de la vérité de l'Etre que se laisse penser l'essence du sacré. Ce n'est qu'à partir de l'essence du sacré qu'est à penser l'essence de la divinité. Ce n'est que dans la lumière de l'essence de la divinité que peut être pensé et dit ce que doit nommer le mot « Dieu ». Ne nous faut-il pas d'abord comprendre avec soin et pouvoir entendre tous ces mots, si nous voulons être en mesure en tant qu'hommes, c'est-à-dire en tant qu'êtres ek-sistants, d'expérimenter une relation du dieu à l'homme? Comment l'homme de l'histoire présente du monde peut-il seulement se demander avec sérieux et rigueur si le dieu s'approche ou s'il se retire, quand cet homme omet d'engager d'abord sa pensée dans la dimension en laquelle seule cette question peut être posée? Cette dimension est celle du sacré, qui déjà même comme dimension reste fermée, tant que l'ouvert de l'Etre n'est pas éclairci et n'est pas proche de l'homme dans son éclaircie. Peut-être le trait dominant de cet âge du monde consiste-t-il dans la fermeture de la dimension de l'indemne[1]. Peut-être est-ce là l'unique dam[2].

Par cette indication toutefois, la pensée qui signale[3] la

1. *Das Heile.*
2. *Das Unheil.*
3. *Vorweist.*

vérité de l'Etre comme ce-qui-est-à-penser ne voudrait aucunement s'être décidée en faveur du théisme. Elle ne peut pas plus être théiste qu'athée. Et cela, non en raison d'une attitude d'indifférence, mais parce qu'elle tient compte des limites qui sont fixées à la pensée en tant que pensée, et le sont par cela même qui se donne à elle comme ce-qui-est-à-penser: la vérité de l'Etre. Dans la mesure où la pensée s'en tient à sa mission, elle donne à l'homme, en ce moment où nous sommes du destin mondial, une assignation à[1] la dimension originelle de son séjour historique. En disant de la sorte la vérité de l'Etre, la pensée s'est remise à ce qui est plus essentiel que toutes les valeurs et que tout étant. La pensée ne dépasse pas la métaphysique en la surmontant, c'est-à-dire en montant plus haut encore pour l'accomplir[2] on ne sait où, mais en redescendant jusqu'à la proximité du plus proche. Là surtout où l'homme s'est égaré dans son ascension vers la subjectivité, la descente est plus difficile et plus dangereuse que la montée. La descente conduit à la pauvreté de l'ek-sistence de l'homo humanus. Dans l'ek-sistence, la sphère de l'homo animalis de la métaphysique est abandonnée. La suprématie de cette sphère est le fondement lointain et indirect de l'aveuglement et de l'arbitraire de ce qu'on caractérise comme biologisme, mais aussi de ce qu'on connaît sous l'étiquette de pragmatisme. Penser la vérité de l'Etre, c'est en même temps penser l'humanitas de l'homo humanus. Ce qui compte, c'est l'humanitas au service de la vérité de l'Etre, mais sans l'humanisme au sens métaphysique.

Mais si l'humanitas se révèle à ce point essentielle pour la pensée de l'Etre, l'« ontologie » ne doit-elle pas être complétée par l'« éthique »? L'effort que vous exprimez dans cette phrase n'est-il pas dès lors tout à fait essentiel:

1. *Eine Weisung in die...*
2. *Aufhebt.*

« Ce que je cherche à faire, depuis longtemps déjà, c'est préciser le rapport d'une ontologie avec une éthique possible »?

Peu après la parution de *Sein und Zeit*, un jeune ami me demanda : « Quand écrirez-vous une éthique? » Là où l'essence de l'homme est pensée de façon aussi essentielle, c'est-à-dire à partir uniquement de la question portant sur la vérité de l'Etre, mais où pourtant l'homme n'est pas érigé comme centre de l'étant, il faut que s'éveille l'exigence d'une intimation qui le lie, et de règles disant comment l'homme, expérimenté à partir de l'ek-sistence à l'Etre, doit vivre conformément à son destin[1]. Le vœu d'une éthique appelle d'autant plus impérieusement sa réalisation que le désarroi évident de l'homme, non moins que son désarroi caché, s'accroissent au-delà de toute mesure. A cet établissement du lien éthique nous devons donner tous nos soins, en un temps où il n'est possible à l'homme de la technique, voué à l'être-collectif, d'atteindre encore à une stabilité assurée qu'en regroupant et ordonnant l'ensemble de ses plans et de son agir conformément à cette technique.

Comment ignorer cette détresse? Ne devons-nous pas épargner et consolider les liens existants, même s'ils n'assurent que si pauvrement encore et dans l'immédiat seulement la cohésion de l'essence humaine? Certainement. Mais cette pénurie dispense-t-elle pour autant la pensée de se remémorer ce qui principalement reste à-penser et qui est, en tant qu'Etre et avant même tout étant, la garantie et la vérité? La pensée peut-elle s'abstenir encore de penser l'Etre, quand celui-ci, après être resté celé dans un long oubli, s'annonce au moment présent du monde par l'ébranlement de tout étant?

Avant d'essayer de déterminer plus exactement la relation entre « l'ontologie » et « l'éthique », il faut nous

1. *Geschicklich.*

demander ce que sont elles-mêmes « l'ontologie » et « l'éthique ». Il devient nécessaire de penser si ce que peuvent désigner ces deux termes reste d'accord et en contact avec ce qui est remis à la pensée qui a, comme pensée, à penser avant tout la vérité de l'Etre.

Mais que « l'ontologie » aussi bien que « l'éthique », et avec elles toute pensée issue de disciplines, se révèlent caduques, et que par là notre pensée se fasse plus disciplinée, qu'en serait-il alors de la question de la relation entre ces deux disciplines de la philosophie?

L'« éthique » apparaît pour la première fois avec la « logique » et la « physique » dans l'école de Platon. Ces disciplines prennent naissance à l'époque où la pensée se fait « philosophie », la philosophie ἐπιστήμη (science) et la science elle-même, affaire d'école et d'exercice scolaire. Le processus ouvert par la philosophie ainsi comprise donne naissance à la science, il est la ruine de la pensée. Avant cette époque, les penseurs ne connaissaient ni « logique », ni « éthique », ni « physique ». Leur pensée n'en était pour autant ni illogique, ni immorale. Mais ils pensaient la φύσις selon une profondeur et avec une amplitude dont aucune « physique » postérieure n'a jamais plus été capable. Si l'on peut se permettre ce rapprochement, les tragédies de Sophocle abritent plus originellement l'ἦθος dans leur dire que les leçons d'Aristote sur l'« Ethique ». Une sentence d'Héraclite, qui tient en trois mots, exprime quelque chose de si simple que par elle l'essence de l'éthos s'éclaire immédiatement.

Cette sentence est la suivante (fragment 119): ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων. Ce qu'on traduit d'ordinaire: « Le caractère propre d'un homme est son démon. » Cette traduction révèle une façon de penser moderne, non point grecque. ἦθος signifie séjour, lieu d'habitation. Ce mot

désigne la région ouverte où l'homme habite. L'ouvert de son séjour fait apparaître ce qui s'avance vers l'essence de l'homme et dans cet avènement séjourne en sa proximité. Le séjour de l'homme contient et garde la venue de ce à quoi l'homme appartient dans son essence. C'est, suivant le mot d'Héraclite δαίμων, le dieu. La sentence dit: l'homme habite, pour autant qu'il est homme, dans la proximité du dieu. L'histoire que voici, rapportée par Aristote (*Parties des Animaux*, A 5, 645 *a* 17), va dans le même sens:

Ἡράκλειτος λέγεται πρὸς τους ξένους εἰπεῖν τοὺς βουλομένους ἐντυχεῖν αὐτῷ οἳ ἐπειδὴ προσιόντες εἶδον αὐτὸν θερόμενον πρὸς τῷ ἰπνῷ ἔστησαν, ἐκέλευε γὰρ αὐτοὺς εἰσιέναι θαρροῦντας εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεούς.

« D'Héraclite, on rapporte un mot qu'il aurait dit à des étrangers désireux de parvenir jusqu'à lui. S'approchant. ils le virent qui se chauffait à un four de boulanger. Ils s'arrêtèrent, interdits, et cela d'autant plus que, les voyant hésiter, Héraclite leur rend courage et les invite à entrer par ces mots: "Ici aussi les dieux sont présents." »

L'anecdote parle d'elle-même. Arrêtons-nous-y pourtant quelque peu.

Dans son mouvement de curiosité importune, la masse des visiteurs étrangers est déçue et décontenancée au premier regard jeté sur le séjour du penseur. Elle croit devoir trouver celui-ci dans des circonstances qui, s'opposant au cours habituel de la vie des hommes, portent la marque de l'exception, du rare et, par suite, de l'excitant. De cette visite, elle espère tirer, au moins pour un temps, la matière d'un divertissant bavardage. Les étrangers qui veulent rendre visite au penseur s'attendent à le surprendre au moment précis peut-être où, plongé dans une méditation profonde, il pense. Les visiteurs veulent vivre ce moment, non pour avoir été si peu que ce soit touchés par la pensée,

mais uniquement afin de pouvoir dire qu'ils ont vu et entendu quelqu'un dont on ne dit rien d'autre sinon qu'il est un penseur.

Au lieu de cela, les curieux trouvent Héraclite auprès d'un four. Voilà un endroit bien quotidien et sans apparence. C'est là en effet qu'on cuit le pain. Mais Héraclite n'est pas même auprès du four pour cuire du pain. Il n'y séjourne que pour se chauffer. ainsi trahit-il en cet endroit très ordinaire toute l'indigence de sa vie. Le spectacle d'un penseur qui a froid offre peu d'intérêt, et les curieux déçus y perdent aussitôt l'envie de pousser plus avant. Que feraient-ils en un tel endroit ? Cet événement banal et sans relief de quelqu'un qui a froid et se tient auprès du four, chacun peut en être à tout moment témoin chez soi, dans sa propre maison. Pourquoi dès lors aller chercher un penseur ? Les visiteurs se disposent à repartir. Héraclite lit sur leurs visages la curiosité déçue. Il sait que priver la masse d'une sensation attendue suffit pour faire rebrousser chemin à ceux qui sont à peine arrivés. Aussi leur rend-il courage et les invite-t-il expressément à entrer malgré tout par ces mots : εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεοὺς, « ici aussi les dieux sont présents ».

Cette parole situe le séjour (ἦθος) du penseur et son faire dans une autre lumière. Quant à savoir si les visiteurs l'ont comprise sur-le-champ, ou même s'ils l'ont seulement comprise, voyant dès lors différemment toutes choses à cette autre lumière, l'anecdote ne le dit pas. Mais que cette histoire ait été racontée et nous soit encore transmise à nous, hommes d'aujourd'hui, tient au fait que ce qu'elle rapporte relève de l'ambiance propre de ce penseur et la caractérise. καὶ ἐνταῦθα, « ici aussi », près du four, en cet endroit sans prétention, où chaque chose et chaque situation, chaque action et chaque pensée sont familières et courantes, c'est-à-dire accoutumées, « en cet endroit

même », en ce monde de l'accoutumé, εἶναι θεοὺς, c'est bien là « que les dieux sont présents ».

Ηθος ἀνθρώπῳ δαίμων, dit Héraclite lui-même : « le séjour (accoutumé)[1] est pour l'homme le domaine ouvert[2] à la présence[3] du dieu, (de l'in-solite)[4] ».

Si donc, conformément au sens fondamental du mot ἦθος, le terme d'éthique doit indiquer que cette discipline pense le séjour de l'homme, on peut dire que cette pensée qui pense la vérité de l'Etre comme l'élément originel de l'homme en tant qu'ek-sistant est déjà en elle-même l'*éthique originelle*. Cette pensée toutefois n'est pas seulement éthique du fait qu'elle est ontologie. Car l'ontologie ne pense jamais que l'étant (ὄν) dans son être. Or, aussi longtemps que la vérité de l'Etre n'est pas pensée, toute ontologie reste sans son fondement. C'est pourquoi la pensée qui tentait avec *Sein und Zeit* de penser en direction de la vérité de l'Etre[5] s'est désignée comme ontologie fondamentale. Celle-ci remonte au fondement essentiel d'où provient la pensée de la vérité de l'Etre. Par l'introduction d'une autre question, cette pensée échappe déjà à l'« ontologie » de la métaphysique (y compris celle de Kant). Mais « l'ontologie », qu'elle soit transcendantale ou précritique, ne tombe pas sous le coup de la critique parce qu'elle pense l'être de l'étant et par là même réduit l'être au concept, mais parce qu'elle ne pense pas la vérité de l'Etre et méconnaît ainsi qu'il est une pensée plus rigoureuse que la pensée conceptuelle. La pensée qui tente de penser en direction de la vérité de l'Etre ne porte au langage, dans la difficulté de sa première approche, qu'une part infime de cette tout autre dimension. Le langage

1. *Geheure.*
2. *Das Offene.*
3. *Die Anwesung.*
4. *Des Un-geheuren.*
5. *In die Wahrheit des Seins vorzudenken.*

lui-même s'altère, tant qu'il ne parvient pas à maintenir l'aide essentielle de la vue phénoménologique, tout en refusant une prétention excessive à la « science » et à la « recherche ». Toutefois, pour rendre discernable et en même temps compréhensible cette tentative de la pensée à l'intérieur de la philosophie subsistante, il fallait d'abord parler à partir de l'horizon de cette philosophie et se servir des termes qui lui sont familiers.

Entre-temps, l'expérience m'a appris que ces termes mêmes devaient immédiatement et inévitablement induire en erreur. Car ces termes et la langue conceptuelle qui leur est adaptée n'étaient pas repensés par les lecteurs à partir de la réalité qui est d'abord à penser, mais cette réalité même était représentée à partir de ces termes maintenus dans leur signification habituelle. La pensée qui pose la question de la vérité de l'Etre, et par là même détermine le séjour essentiel de l'homme à partir de l'Etre et vers lui, n'est ni éthique ni ontologie. C'est pourquoi la question de la relation entre ces deux disciplines est, dans ce domaine, désormais sans fondement. Toutefois, votre question, pensée plus originellement, conserve un sens et un poids essentiels.

Il faut en effet nous demander: cette pensée qui, pensant la vérité de l'Etre, détermine l'essence de l'humanitas comme ek-sistence à partir de l'appartenance de l'ek-sistence à l'Etre, reste-t-elle seulement une représentation théorique de l'Etre et de l'homme, ou peut-on tirer en même temps d'une telle connaissance des indications valables pour la vie pratique et utilisables par elle?

La réponse est celle-ci: cette pensée n'est ni théorique ni pratique. Elle se produit avant cette distinction. Pour autant qu'elle est, cette pensée est la pensée de l'Etre dans l'Etre[1] et rien d'autre. Appartenant à l'Etre, parce que jetée par

1. *Das Andenken an das Sein* (cf. note 1, p. 94).

l'Etre en vue de la garde véridique de sa vérité[1] et revendiquée par l'Etre pour cette garde, elle pense l'Etre. Une telle pensée n'a pas de résultat. Elle ne produit aucun effet. Elle satisfait à son essence du moment qu'elle est. Mais elle est, en tant qu'elle dit ce qu'elle a à dire. A chaque moment historique, il n'y a qu'un seul énoncé de ce que la pensée a à dire qui soit selon la nature même de ce qu'elle a à dire. Cette obligeance qui lie cet énoncé à ce qu'il a à dire est essentiellement plus éminente que la validité des sciences, parce qu'elle est plus libre. Car elle laisse l'Etre — être.

La pensée travaille à construire[2] la maison de l'Etre, maison par quoi l'Etre, en tant que ce qui joint, enjoint à chaque fois à l'essence de l'homme, conformément au destin, d'habiter dans la vérité de l'Etre. Cet habiter est l'essence de l'« être-au-monde » (cf. *Sein und Zeit*, p. 54). L'indication donnée en ce passage sur l'« être-dans » comme « habiter » n'est pas un vide jeu étymologique. De même, dans la conférence de 1936, le renvoi à la parole de Hölderlin:

Voll Verdienst, doch dichterisch wohnet
der Mensch auf dieser Erde[3]

n'est point l'ornement d'une pensée qui, abandonnant la science, cherche son salut dans la poésie. Parler de la maison de l'Etre, ce n'est nullement reporter sur l'Etre l'image de la « maison ». Bien plutôt, c'est à partir de l'essence de l'Etre pensée selon ce qu'elle est que nous

1. *In die Wahrnis seiner Wahrheit.* Heidegger rapproche *Wahrnis* à la fois du verbe *wahren* (= *bewahren*): garder, protéger, mettre à l'abri, et de l'adjectif *wahr*: vrai.

2. *Baut am.*

3. « Riche en mérite, et poétiquement pourtant habite l'homme sur cette terre. »

pourrons un jour penser ce qu'est une « maison » et ce qu'est « habiter ».

Jamais toutefois la pensée ne crée la maison de l'Etre. La pensée conduit l'ek-sistence historique, c'est-à-dire l'humanitas de l'homo humanus, au domaine où se lève l'aube de l'indemne.

En même temps que l'indemne, dans l'éclaircie de l'Etre apparaît le malfaisant. L'essence du malfaisant ne consiste pas dans la pure malice de l'agir humain, elle repose dans la malignité de la fureur. L'un et l'autre, l'indemne et la fureur ne peuvent toutefois déployer leur essence dans l'Etre qu'en tant que l'Etre lui-même est le lieu du combat. En lui se cèle la provenance essentielle du néantiser. Ce qui néantise s'éclaircit comme ce qui a en lui le: ne... pas. On peut l'aborder dans le « non ». Le « ne-pas » ne provient aucunement du dire-non de la négation. Tout « non » qui ne se confond pas avec une manifestation du pouvoir qu'a la subjectivité de se poser elle-même, mais reste un laisser-être de l'ek-sistence, répond à la revendication[1] du néantiser qui s'est éclairci. Tout non n'est que l'aveu du ne-pas, et tout aveu repose dans la reconnaissance. Celle-ci laisse venir à soi ce dont il s'agit. On croit qu'on ne peut nulle part trouver le néantiser dans l'étant lui-même. Cela est vrai tant qu'on cherche le néantiser comme quelque chose d'étant, comme une modalité de l'ordre de l'étant qui affecte l'étant. Mais, cherchant de la sorte, on ne cherche pas le néantiser. L'Etre lui-même n'est pas une modalité de cet ordre qu'on puisse constater dans l'étant. Et pourtant l'Etre est plus étant que tout étant. Parce que le néantiser déploie son essence dans l'Etre lui-même, on ne peut jamais l'apercevoir comme quelque chose d'étant qui affecte l'étant. Assurément, le renvoi à cette impossibilité ne prouve en rien que le ne-pas ait sa provenance dans le dire-non. Une

1. *Anspruch* (voir note 1, p. 74).

telle preuve ne paraît porter que si l'on pose l'étant comme la réalité objective de la subjectivité. On déduit alors de l'alternative que tout ne-pas, n'apparaissant jamais comme quelque chose d'objectif, doit être sans conteste le produit d'un acte du sujet. Quant à savoir maintenant si le dire-non pose le ne-pas comme un pur objet de pensée, ou si le néantiser revendique d'abord le « non » comme ce qui est à dire dans le laisser-être de l'étant, une réflexion subjective sur la pensée déjà posée comme subjectivité ne peut assurément en décider. Une telle réflexion n'atteint nullement encore à la dimension où cette question peut être posée comme il convient. Reste à se demander, à supposer que la pensée appartienne à l'ek-sistence, si tout « oui » et tout « non » ne sont pas déjà ek-sistants en vue de la vérité de l'Etre. S'il en est ainsi, le « oui » et le « non » sont déjà en eux-mêmes à l'écoute et au service de l'Etre[1]. En tant qu'ils sont dans cette dépendance[2], ils ne peuvent jamais poser d'abord ce à quoi ils appartiennent[3].

Le néantiser déploie son essence dans l'Etre lui-même et nullement dans l'être-là de l'homme, pour autant qu'on pense cet être-là comme subjectivité de l'ego cogito. L'être-là ne néantise nullement, en tant que l'homme, pris comme sujet, accomplit la néantisation au sens du rejet, mais l'être-le-là néantise, en tant que pris comme l'essence au sein de laquelle l'homme ek-siste, il appartient lui-même à l'essence de l'Etre. L'Etre néantise — en tant qu'Etre. C'est pourquoi, dans l'idéalisme absolu, chez Hegel et Schelling le ne-pas apparaît comme la négativité de la négation dans l'essence de l'Etre. Mais l'Etre est alors pensé au sens de la réalité absolue comme volonté inconditionnée qui se veut elle-même, et qui se veut comme volonté

1. *Hörig.*
2. *Als diese Hörigen.*
3. *Gehören.*

de savoir et d'amour. Dans cette volonté, l'Etre comme volonté de puissance se cèle encore. Il ne peut toutefois s'agir ici d'examiner pourquoi la négativité de la subjectivité absolue est « dialectique », et pourquoi le néantiser qui vient au jour par la dialectique est en même temps voilé dans l'essence.

Le néantisant dans l'Etre est l'essence de ce que j'appelle le Rien[1]. C'est pourquoi la pensée, parce qu'elle pense l'Etre, pense le Rien.

Seul l'Etre accorde à l'indemne son lever dans la grâce[2] et à la fureur son élan vers la ruine.

C'est seulement pour autant que l'homme ek-sistant dans[3] la vérité de l'Etre appartient à l'Etre, que de l'Etre lui-même peut venir l'assignation de ces consignes qui doivent devenir pour l'homme normes et lois. Assigner se dit en grec νέμειν. Le νόμοζ n'est pas seulement la loi, mais plus originellement l'assignation cachée dans le décret de l'Etre. Cette assignation seule permet d'enjoindre[4] l'homme à l'Etre. Et seule une telle injonction[5] permet de porter et de lier. Autrement toute loi n'est que le produit de la raison humaine. Plus essentiel que l'établissement de règles est la découverte par l'homme du séjour en vue de la vérité de l'Etre. Ce séjour[6] seul accorde l'expérience de ce qui tient[7]. La vérité de l'Etre fait don du maintien[8] pour toute contenance[9]. Le mot « *Halt* » signifie « garde » en notre langue. L'Etre est la garde qui, pour sa vérité, a dans sa garde l'homme en son essence ek-sistante,

1. *Das Nichts.*
2. *Huld.*
3. *In die.*
4. *Verfügen.*
5. *Fügung.*
6. *Aufenthalt.*
7. *Haltbar.*
8. *Halt.*
9. *Verhalten.*

de sorte qu'elle abrite l'ek-sistence dans le langage. C'est pourquoi le langage est à la fois la maison de l'Etre et l'abri de l'essence de l'homme. C'est seulement parce que le langage est l'abri de l'essence de l'homme que les hommes et les humanités historiques peuvent être sans abri dans leur propre langue, devenue pour eux l'habitacle de leurs machinations.

Mais dans quelle relation se situe la pensée de l'Etre vis-à-vis du comportement théorique et pratique? Cette pensée surpasse toute contemplation parce qu'elle se soucie de la lumière en laquelle seule une vision comme theoria peut séjourner et se mouvoir. La pensée est attentive à l'éclaircie de l'Etre, lorsqu'elle insère son dire de l'Etre dans le langage qui est celui de l'abri de l'ek-sistence. C'est ainsi que la pensée est un faire. Mais un faire qui surpasse d'emblée toute praxis. La pensée est supérieure à toute action et production, non par la grandeur de ce qu'elle réalise ou par les effets qu'elle produit, mais par l'insignifiance de son accomplir qui est sans résultat.

Car la pensée ne porte au langage, dans son dire, que la parole inexprimée de l'Etre.

La tournure ici employée: *zur Sprache bringen*, « porter au langage », est désormais à prendre en son sens littéral. S'éclaircissant, l'Etre vient au langage. Il est sans cesse en route vers lui. De son côté, la pensée ek-sistante porte au langage, dans son dire, cet avenant. Ainsi le langage est lui-même exhaussé dans l'éclaircie de l'Etre. C'est alors seulement que le langage *est* de cette manière mystérieuse et qui néanmoins constamment nous gouverne. Lorsque le langage, ainsi porté à la plénitude de son essence, est historique, l'Etre est gardé dans et pour la-pensée-qui-le-pense[1]. Lorsqu'elle pense, l'ek-sistence habite la maison de l'Etre. Et il en est de tout cela comme si, par le dire pensant, absolument rien ne s'était produit.

1. *In das Andenken verwahrt.*

Mais, à l'instant même, un exemple s'offre à nous de ce faire inapparent de la pensée. Lorsqu'en effet nous pensons proprement cette tournure, au langage destinée: « porter au langage », cette tournure et rien de plus, lorsque, dans toute l'attention du dire, nous maintenons ce que nous venons de penser comme ce qui désormais sera toujours à-penser, nous avons porté au langage quelque chose où se déploie l'essence de l'Etre lui-même.

Le surprenant dans cette pensée de l'Etre, c'est ce qu'elle a de simple. C'est cela justement qui nous éloigne d'elle. Car nous ne recherchons la pensée qui s'est présentée, au cours de l'histoire, sous le nom de « philosophie » que sous la forme de l'inhabituel, accessible aux seuls initiés. Nous nous représentons la pensée sur le mode de la connaissance et de la recherche scientifiques. Nous mesurons le faire aux réalisations impressionnantes et couronnées de succès de la praxis. Mais le faire de la pensée n'est ni théorique ni pratique; il ne consiste pas davantage dans l'union de ces deux modes de comportement.

Par la simplicité de son essence, la pensée de l'Etre se fait pour nous inconnaissable. Si toutefois nous nous familiarisons avec ce que cette simplicité a d'insolite, une autre difficulté nous guette. Le soupçon nous gagne que cette pensée de l'Etre ne sombre dans l'arbitraire; car elle ne peut se tenir à l'étant. Sur quoi donc la pensée se règle-t-elle? Quelle est la loi de son faire?

C'est ici qu'il nous faut entendre la troisième question de votre lettre: *Comment sauver l'élément d'aventure que comporte toute recherche sans faire de la philosophie une simple aventurière?* Ne nommons qu'en passant, pour le moment, la poésie. Elle se situe devant la même question et de la même manière que la pensée. Mais le mot à peine remarqué d'Aristote, dans sa *Poétique*, demeure toujours valable, selon lequel la création poétique est plus vraie que l'exploration méthodique de l'étant.

Toutefois la pensée n'est pas seulement, comme recherche et question dirigée sur le non-pensé, *une aventure*[1]. La pensée est, dans son essence, comme pensée de l'Etre, revendiquée par l'Etre. La pensée se rapporte à l'Etre comme à *l'avenant*[1]. La pensée est, comme pensée, liée à la venue de l'Etre, à l'Etre en tant qu'il est la venue. Déjà l'Etre s'est destiné à la pensée. L'Etre *est*, en tant que le destin de la pensée. Mais le destin est en soi historique. Déjà, dans le dire des penseurs, son histoire est venue au langage.

Porter à chaque fois au langage cette venue de l'Etre, venue qui demeure et dans ce demeurer attend l'homme, est l'unique affaire de la pensée. C'est pourquoi les penseurs essentiels disent constamment le même. Ce qui ne veut pas dire : l'identique. Assurément ils ne le disent que pour celui qui s'engage à penser sur leurs traces. Lorsque la pensée, pensant l'Etre historiquement[2], est attentive au destin de l'Etre, elle s'est déjà liée à la convenance qui est conforme à ce destin. Se réfugier dans l'identique n'est pas dangereux. Mais se risquer dans la dissension pour dire le même, voilà le danger. L'ambiguïté menace et la pure discorde.

La convenance du dire de l'Etre comme destin de la vérité est la loi première de la pensée, et non les règles de la logique qui ne peuvent devenir règles qu'à partir de la loi de l'Etre. Mais être attentif à la convenance du dire pensant n'inclut pas seulement qu'à chaque fois nous réfléchissions à *ce qui* est à dire de l'Etre et au *comment* cela est à dire. Tout aussi essentiel reste à penser *si* on peut dire ce qui est à-penser et jusqu'à quel point, à quel moment de l'histoire de l'Etre et dans quel dialogue avec cette histoire, à partir enfin de quelle revendication. Ces trois points que mention-

1. En français dans le texte.
2. *Geschichtlich andenkend.*

nait une lettre précédente[1] sont, dans leur parenté, déterminés à partir de la loi de convenance de la pensée historico-ontologique : la rigueur de la réflexion, l'attention vigilante du dire, l'économie des mots.

Le moment est venu de cesser de surestimer la philosophie et, par le fait même, de trop lui demander. Tel est bien ce qu'il nous faut dans la pénurie actuelle du monde : moins de philosophie et plus d'attention à la pensée ; moins de littérature et plus de soin donné à la lettre comme telle.

La pensée à venir ne sera plus philosophie, parce qu'elle pensera plus originellement que la métaphysique, mot qui désigne la même chose. La pensée à venir ne pourra pas non plus, comme Hegel le réclamait, abandonner le nom d'« amour de la sagesse » et devenir sagesse elle-même sous la forme du savoir absolu. La pensée redescendra dans la pauvreté de son essence provisoire. Elle rassemblera le langage en vue du dire simple. Ainsi le langage sera le langage de l'Etre, comme les nuages sont les nuages du ciel. La pensée, de son dire, tracera dans le langage des sillons sans apparence, des sillons de moins d'apparence encore que ceux que le paysan creuse d'un pas lent à travers la campagne.

1. Nous donnons, à la page 129, une traduction de cette lettre, dont le texte nous a été obligeamment communiqué par Jean Beaufret.

LETTRE À JEAN BEAUFRET

Fribourg, le 23 novembre 1945.

Cher Monsieur Beaufret,

Votre lettre amicale que m'a transmise, il y a quelques jours, M. Palmer, m'a fait grand plaisir.

Je ne connais votre nom que depuis quelques semaines, par les excellents articles sur l'« existentialisme » que vous avez publiés dans *Confluences*. Je ne possède malheureusement jusqu'ici que les n°s 2 et 5 de la revue. Mais dès le premier article (dans le n° 2) m'est apparu le concept élevé que vous avez de l'essence de la philosophie. Il est ici encore des domaines cachés qui ne s'éclaireront que dans l'avenir. Mais ceci ne se fera que si la rigueur de la pensée, l'attention vigilante du dire et l'économie des mots sont appréciées tout autrement qu'elles ne l'ont été jusqu'alors. Vous voyez vous-même que l'abîme est béant qui sépare ici ma pensée de la philosophie de Jaspers, sans parler de la question tout autre qui anime ma pensée et que, de curieuse façon, on a jusqu'ici méconnue absolument. J'estime grandement Jaspers comme personnalité et comme écrivain, son influence sur la jeunesse universitaire est considérable. Mais le rapprochement devenu presque classique « Jaspers

et Heidegger » est *le* malentendu *par excellence*[1] qui circule dans notre philosophie. Ce malentendu est poussé à son comble dans la représentation qui fait de ma philosophie un « nihilisme », ma philosophie qui ne questionne pas uniquement, comme toute philosophie antérieure, sur *l'être de l'étant*[1], mais sur *la vérité de l'être*[1]. L'essence du nihilisme tient au contraire en ceci qu'il est incapable de penser le nihil. Je pressens, pour autant que j'aie pu m'en rendre compte depuis quelques semaines seulement, dans la pensée des jeunes philosophes de France, un *élan*[1] extraordinaire qui montre bien qu'en ce domaine une révolution se prépare.

Ce que vous dites de la traduction de « Da-sein » par « *réalité humaine* »[1] est fort juste. Excellente également la remarque : « *Mais si l'allemand a ses ressources, le français a ses limites* » ; ici se cache une indication essentielle sur les possibilités de s'instruire l'un par l'autre, au sein d'une pensée productive, dans un mutuel échange.

« Da-sein » est un mot clé de ma pensée, aussi donne-t-il lieu à de graves erreurs d'interprétation. « Da-sein » ne signifie pas tellement pour moi « *me voilà !* »[1], mais, si je puis ainsi m'exprimer en un français sans doute impossible : *être-le-là*[1], et *le-là*[1] est précisément Ἀλήθεια décèlement — ouverture.

Mais ceci n'est qu'une indication rapide. La pensée féconde requiert, en plus de l'écriture et de la lecture, la συνουσία de la conversation et de ce travail qui est enseignement reçu tout autant que donné...

1. En français dans le texte.